




BERKELEY, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

JAHRBÜCHER
FÜR
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

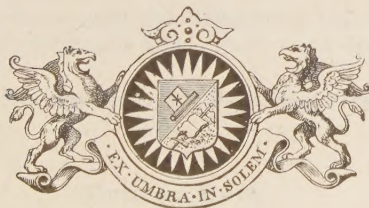
UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIVS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

FÜNFTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIVS BARTH.

1879.

VERLAG

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

LEIPZIG

VERLAG

LEIPZIG

LEIPZIG

LEIPZIG

LEIPZIG

LEIPZIG

LEIPZIG



LEIPZIG

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

X 27
J 559
v. 5

Inhalt.

Erstes Heft.

	Seite
Bernhard Pünjer: Der Positivismus in der neueren Philosophie. III.	1
Studer: Zur Textkritik des Jesaja. II.	63
Holsten: Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief“ von Volkmar. Erster Artikel	95
Wilhelm Bahnsen: Ist die Apostelgeschichte paulinischen oder judenchristlichen Ursprungs?	137
C. Wittichen: Zur Marcusfrage	165
Usener: Gislebert de la Porrée	183

Zweites Heft.

L. F. z. Solms: Recht und Unrecht der Metaphysik. II. . .	193
H. Hübschmann: Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht	203
L. Diestel: Die religiösen Delicte im israelitischen Strafrecht	246
Holsten: Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief“ von Volkmar. Zweiter Artikel	314
H. Lüdemann: Zur Erklärung des Papiasfragments. (Schluss folgt)	365

Drittes Heft.

R. A. Lipsius: Neue Studien zur Papstchronologie. I. . .	385
Carl Erbes: Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs. I. . .	464
Victor Schultze: Ueber das angebliche Epitaph des Linus .	486
Friedrich Nitzsch: Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen	492

	Seite
Siegmund Fraenkel: Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik. I.	508
H. Lüdemann: Zur Erklärung des Papiasfragments. (Schluss)	537

Viertes Heft.

O. Eissfeldt: Das Dogma von der Kirche als der Mutter der Gläubigen	577
Carl Erbes: Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs. II.	618
Friedrich Nippold: Die ersten innerkirchlichen Reformversuche im römischen Katholicismus, Lutherthum und Calvinismus	654
Holsten: Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief“ von Volkmar. Dritter Artikel	680
Siegmund Fraenkel: Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik. II.	720
Victor Schultze: Nachtrag	760

Der Positivismus in der neueren Philosophie.

III. Verwandte Erscheinungen in der Deutschen Philosophie.

Von

Bernhard Pünjer.

Gewiss wird Niemand dem Urtheil widersprechen, mit dem Zeller seine „Geschichte der Deutschen Philosophie“ schliesst, dass nämlich die Philosophie unverkennbar in dem Suchen eines Neuen begriffen sei, dasselbe aber gegenwärtig noch nicht gefunden habe. Die Gegenwart zeige vielmehr noch ein solches Auseinandergehen der wissenschaftlichen Ansichten und so viele unsicher tastende Versuche, dass sich auf Grund der geschichtlichen Betrachtung nicht bestimmen lasse, wie bald es wieder zu einem System kommen werde, das einen kleineren oder grösseren Zeitabschnitt beherrsche. Wenn wir uns nun anschicken, die in jüngster Vergangenheit resp. in der Gegenwart hervorgetretenen Bestrebungen der deutschen Philosophie in positivem Geiste uns vorzuführen, — wobei uns das Schwankende dieses Ausdrucks nicht entgeht, — so sehen wir uns vergebens nach einem allumfassenden System um, das demjenigen eines Comte, eines Spencer oder auch nur eines Mill könnte an die Seite gestellt und als charakteristischer Ausdruck der positivistischen Strömung des Deutschen Philosophirens betrachtet

werden. Dennoch fehlt diese Strömung nicht, im Gegentheil, die zahlreichsten und zum Theil einflussreichsten jener „vielen unsicher tastenden Versuche“ gehören ihr an. Denn, wie ebenfalls Zeller urtheilt, — und auch hierin wird Niemand widersprechen, — die „allgemeine Richtung, welche die Philosophie gegenwärtig einschlägt, lässt sich dahin bestimmen, dass nachdem der von Leibnitz bis auf Hegel herrschende Idealismus in Hegel's aprioristischer Construction des Universums seine systematische Vollendung gefeiert hat, die neue Philosophie, mit den Erfahrungswissenschaften und besonders mit der Naturwissenschaft in ein engeres Verhältniss treten, und, deren Ergebnisse und Verfahren für sich verwendend, ihren bisherigen ausschliesslichen Idealismus durch einen gesunden Realismus ergänzen werde.“ Wie nämlich die Philosophie zu keiner Zeit den Einfluss der gleichzeitigen Forschungen innerhalb der Einzelwissenschaften und den allgemeinen Charakter des Zeitbewusstseins hat verleugnen können, so steht dieselbe auch jetzt unter dem Einflusse der That- sache, dass unter den Einzelwissenschaften die Naturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten die erstaunlichsten Fortschritte gemacht hat und zum Theil deshalb, zum Theil auch wegen ihrer unverkennbaren Verwandtschaft mit der gesammten, auf das Reale gerichteten Strömung des Zeitgeistes ein nicht zu unterschätzendes Uebergewicht in dem Interesse der Zeitbildung behauptet. Und wie fast immer ein bisher über Gebühr zurückgedrängter Faktor, wenn er einmal zur Geltung kommt, mit einer weit über's Ziel hinausschiessenden Stärke sich geltend macht, so hat es auch hier nicht an Uebertreibungen gefehlt. So wird der richtige Gedanke, dass aprioristische Constructionen unmöglich exacte empirische Forschung ersetzen und überflüssig machen können, dahin übertrieben, das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft lediglich in genauer Beobachtung einzelner Thatsachen zu suchen. In dieser Meinung wird nicht bloss voll ungerechter Undankbarkeit übersehen, wie viele fruchtbare Anregungen auch die Naturforschung der streng idealistischen Philo-

sophie verdankt, es wird auch voll Misstrauen jeder Versuch abgewiesen, die durch Beobachtung festgestellten Einzelthatsachen einem allgemeinen Gedanken unterzuordnen. Ferner wird die Methode rein empirischer Einzelwissenschaft ohne Weiteres auf die Philosophie übertragen, als ob es auch hier Nichts geben dürfe, was man nicht sehen und greifen könne. Sind dergleichen Auswüchse zum Theil schon jetzt durch die fortgehende Entwicklung selbst wieder ausgeglichen, so erscheint ein anderer Mangel als desto hartnäckiger. Auch die innerlich berechtigten Versuche, die Resultate der neueren Naturforschung für den Aufbau eines umfassenden philosophischen Systems zu verwerthen, haben noch keinen irgendwie allgemein anerkannten Abschluss gefunden. Das hat seinen Grund zum Theil darin, dass die Naturwissenschaft selbst in vielen Punkten noch keine allgemein anerkannten Resultate gewonnen hat, sondern noch im Stadium des Suchens begriffen ist, vor allem aber darin, dass bisher noch keine Person aufgetreten ist, die naturwissenschaftliche Kenntniss und philosophische Schulung in hinreichendem Grade in sich vereinigt hätte. — Wenn wir nun den in der Gegenwart aufgetretenen „unsicher tastenden Versuchen“ uns zuwenden, welche auf dem Boden eines positiven Realismus, also meist mit mehr oder weniger engem Anschluss an die Naturwissenschaft, eine Neugestaltung unsrer philosophischen Forschung anstreben, so liegt absolute Vollständigkeit nicht in unsrer Absicht. Denn auf der einen Seite gehört ja auch das zur Signatur unsrer Zeit, dass in philosophischen, (und leider noch mehr in theologischen) Fragen Jedermann glaubt mitsprechen und urtheilen zu können, so dass unter jenen Versuchen manche vorkommen, die keine weitere Beachtung verdienen. Auf der andern Seite sind einige der hier in Betracht kommenden Gedanken in einer umfangreichen Literatur so vielseitig behandelt und ausgeführt, dass es völlig genügt, einige der wichtigsten Schriften zu nennen. Denn die Aufgabe, welche wir uns vorgesetzt haben, besteht lediglich darin, die Hauptströmungen und wichtigsten Gedanken

vorzuführen, welche innerhalb jener Versuche die Philosophie auf positiver, empirisch-realistischer Grundlage neu aufzubauen, sich geltend machen.

Was ist Philosophie? Diese Frage ist freilich verschieden beantwortet, aber man gewöhnte sich, die Philosophie als Wissenschaft von den Principien des Denkens und des Seins, oder von den letzten Gründen alles Seins (das Denken mit eingeschlossen) den Einzelwissenschaften gegenüber zu stellen. Oder wie Horwicz sich ausdrückt:¹⁾ „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, nämlich die Wissenschaft der höchsten Ideen, d. h. die Wissenschaft der höchsten, allgemeinsten und wichtigsten theoretischen und der höchsten einschneidendsten, brennendsten praktischen Aufgaben der Menschheit.“ Wir sahen oben, (S. 81 f.) wie Comte die Bedeutung und Aufgabe der Philosophie ganz anders fasst. Indem er die Unterscheidung der positiven Wissenschaften, welche die Erforschung bestimmter Classen in der Erfahrung gegebener Objecte zur Aufgabe haben, und der Philosophie als Wissenschaft der letzten Principien verwirft, indem er die Entstehung der Philosophie herleitet aus der in Folge der Theilung der Arbeit eingetretenen Isolirung der Einzelwissenschaften, stellt er ihr die Aufgabe, die verschiedenen Einzelwissenschaften zu verknüpfen zu einer umfassenden Ueberschau, wie sein encyclopädischer „Cours de philosophie positive“ sie giebt. Und Spencer (S. 444) bestimmt die Aufgabe der Philosophie dahin, Erkenntniss von der allerhöchsten Allgemeinheit zu liefern, oder die Generalisationen der verschiedenen Einzelwissenschaften zu einer einzigen noch höheren zusammenzuschliessen. Dieselbe Ansicht von dem Verhältniss der Philosophie zu den Einzelwissenschaften vertritt auch die jüngste unserer philosophischen Zeitschriften.²⁾ Zur Charakteristik der-

1) Vgl. die lesenswerthe Abhandlung: Wesen und Aufgabe der Philosophie, ihre Bedeutung für die Gegenwart und ihre Aussichten für die Zukunft. Deutsche Zeit- und Streitfragen. Heft 78. Berl. 1876.

2) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze, W. Wundt, herausgegeben von

selben dient schon, dass sie sich auf dem Titel als Organ der „wissenschaftlichen“ Philosophie bezeichnet. Unwillkürlich wird man stutzig, — denn giebt es eine Philosophie, die nicht „wissenschaftlich“ ist? Doch der Herausgeber belehrt uns, dass zur Constitution aller Wissenschaft zwei Bedingungen erfüllt werden müssten, formal die begriffliche Erfassung und Gliederung des Materials, material, dass der Inhalt der angewandten Begriffe in der Erfahrung gegeben sei. Jene Bedingung erfüllte die speculative Philosophie, nicht aber diese, deshalb muss ihr das Prädikat Wissenschaft abgesprochen werden, und da doch jede Philosophie Wissenschaft sein will, ist sie überhaupt abzuweisen. Der Titel „wissenschaftliche Philosophie“ soll also anzeigen, dass die hier vertretene Philosophie es lediglich mit in der Erfahrung gegebenem Inhalt zu thun habe. Diesen Erfahrungsinhalt behandeln nun zunächst die verschiedenen Einzelwissenschaften, mit pleonastischem Ausdruck „Erfahrungswissenschaften“ genannt. Das Verhältniss der wissenschaftlichen Philosophie zu diesen Erfahrungswissenschaften wird also dahin bestimmt, dass dieselben Specialwissenschaften sind, welche in der Philosophie die zusammenfassende höhere Einheit finden. Wie nämlich jede einzelne Wissenschaft bestrebt ist, alle ihrer Untersuchung unterstellten Erscheinungen auf einen einheitlichen Begriff zurückzuführen, so sucht die Philosophie für alle diese höchsten Begriffe der Einzelwissenschaften den noch höheren, allgemeinen Begriff. — Ebenso sucht Paulsen den geschichtlichen Nachweis zu liefern, dass von den Griechen her Philosophie die Gesamtheit aller möglichen wissenschaftlichen Erkenntniss, einschliesslich der theoretischen Naturwissenschaft, gewesen sei, dass erst Kant jene Unterscheidung von Philosophie und Naturwissenschaft einführte, die jetzt glücklich wieder

R. Avenarius. Erster Jahrg. Lpzg. 1877. Vgl. besonders die beiden Artikel: „Zur Einführung“ von Avenarius, und „Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Wissenschaft. Eine geschichtliche Betrachtung“ von Fr. Paulsen.

zu verschwinden beginne. Wie es nur Ein Material alles gegenständlichen Erkennens gäbe, nämlich gegebene Erscheinungen, und nur Eine Methode der Formung dieses Materials zur Wissenschaft: Induktion und Deduktion, so strebe alles Wissen unaufhaltsam zur Einheit, in der alle Abgrenzungen relativ oder zufällig seien. Wie alles Wirkliche eine Einheit, eine Welt bilde, so bilde alles Erkennen eine Einheit, die Philosophie. Folgerichtig wird daraus die doppelte Forderung abgeleitet, dass es keine Philosophie geben dürfe unabhängig von den Wissenschaften, und dass jede Einzelwissenschaft nach philosophischer Verallgemeinerung streben solle. — Bis jetzt liegt kein Versuch vor, von diesem Gesichtspunkt aus einen umfassenden Grundriss alles Wissens zu geben, wie ihn Comte entworfen hat. Könnte schon das Bedenken erregen, dass die Mathematik von dem gegenständlichen Erkennen gesondert werden muss, „da sie nicht Wissen von Gegenständen enthält, sondern nur indirekt zur Erwerbung von solchen dient,“ so würde die Verschiedenheit der Methode, (die Comte mit Recht hervorhebt,) mit Nothwendigkeit darauf führen, dass die Vereinigung alles Wissens nicht von dieser oder jener Wissenschaft aus vollzogen werden kann, sondern nur von einem höhern Standpunkt aus. Ferner wird bekanntlich der Begriff, je allgemeiner, desto unbestimmter. Ist es nicht von vorne herein unmöglich, die verschiedenen Wissenschaften einem einzigen höchsten Begriff unterzuordnen, würde dieser nicht nothwendig aller Bestimmtheit entleert und deshalb für die Erkenntniss unbrauchbar sein?

Die Forderung, dass es keine Philosophie geben dürfe unabhängig von den Erfahrungswissenschaften, ist ja insoweit unzweifelhaft berechtigt, als jede philosophische Speculation an den Thatsachen der Erfahrung ihre Bewährung finden muss, wird aber dahin übertrieben, dass neben jenen Einzelwissenschaften gar keine allgemeine höhere Wissenschaft Raum habe. Zunächst ist es die Metaphysik, besonders sofern dieselbe als Wissenschaft vom Uebersinnlichen gefasst wird, welcher man den Krieg

erklärt. „Keine Metaphysik mehr!“ „Auflösung der Metaphysik in Physik!“ sind die oft gehörten Schlagwörter.¹⁾ Sogar betreffs des bekannten Geschichtschreibers des Materialismus, Fr. A. Lange, bedurfte es noch einer eingehenden Untersuchung, um festzustellen, ob für ihn die Metaphysik lediglich gemüthlichen Werth hat oder auch eine gewisse theoretische Bedeutung. Ja, auch wenn die Aufgabe der Philosophie darin gesetzt wird, „die Begriffe zu bearbeiten,“ oder wenn man ihre Bedeutung darin sieht, im Geiste Kant's die Möglichkeit und die Bedingungen aller Erfahrung zu erörtern, selbst dann wird öfter das gute Recht der Philosophie als selbständiger Wissenschaft bestritten. Als ob wir nicht auch in den Erfahrungswissenschaften auf Schritt und Tritt Begriffe brauchen, welche nicht aus der Erfahrung allein können gewonnen werden, und welche der genaueren Feststellung und Bearbeitung durch philosophisches Denken gar sehr bedürfen. Oder nehmen wir Begriffe wie Causalität, Entwicklung, mechanisches und teleologisches Wirken, u. v. a. Der häufige Missbrauch, der mit denselben getrieben wird, ist grössten Theils darin begründet, dass sie nicht philosophisch bearbeitet und geläutert werden. Oder wenn alle Wissenschaft nur Erfahrungswissenschaft sein soll, ist denn diese vielgepriesene „Erfahrung“ etwas so Einfaches und Selbstverständliches, dass sie keiner vorangehenden Untersuchung bedarf? Meist verfährt man so, meist wird ruhig erfahren und beobachtet, ohne auch nur die Erfahrung selbst näher in's Auge zu fassen. Und doch ist die Frage der Erkenntnisstheorie eine so schwierige und unentrinnbare, dass sie, einmal in's Auge gefasst, nothwendig auch das

1) Vgk z. B. die kleine Schrift von Fabian: Die mechanistisch-monetistische Weltanschauung. Lpzg. 1877. Dieselbe kündigt sich an als Einleitung einer umfassenden „Physik ohne Metaphysik“, welche alle Erscheinungen des Universums, von der Naturgeschichte des Himmels bis zur Bildung der Erde, von der Entwicklung der Organismen bis zur Entfaltung der höchsten intellectuellen Fähigkeiten auf rein physikalischem Wege durch blosse Bewegung der Atome erklären soll.

Urtheil über die Bedeutung der Philosophie als selbstständiger Wissenschaft stark beeinflusst. Ein interessantes und höchst lehrreiches Beispiel bietet Czolbe.¹⁾ Als Naturalismus ist sein Denken zu bezeichnen, weil die Ausschliessung alles Uebersinnlichen und die Erklärung der Welt allein durch anschauliche, sinnlich klare Begriffe die Grundsätze sind, welche dasselbe beherrschen. Jene Ausschliessung alles Uebersinnlichen erstreckt sich auf alles, „was an sich oder durch seine eigene Beschaffenheit nicht wahrnehmbar oder übersinnlich sein soll,“ also auf alle dynamische Erklärungsweisen. Dabei gibt Czolbe zu, dass dieselbe auf einem Vorurtheil beruht, aber „ohne solch ein Vorurtheil ist die Bildung einer Ansicht über den Zusammenhang der Erscheinungen überhaupt unmöglich,“ und „der Sensualismus macht nicht Anspruch auf grössere Scharfsinnigkeit, wohl aber auf tiefere, ächtere Sittlichkeit.“ Indem nämlich Czolbe die Annahme des Uebersinnlichen auf die Unzufriedenheit mit dem irdischen Leben zurückführt, sieht er im Naturalismus die Erfüllung des unbedingt verpflichtenden sittlichen Gebot's: Begnüge Dich mit der gegebenen Welt. Die Entstehung des Selbstbewusstseins aus physikalischen Kreisbewegungen und die Objectivität der Sinnesempfindungen sind die charakterischen Hauptgedanken des Sensualismus der ersten Phase. Wie dem gewöhnlichen Materialismus, so ist auch ihm das Psychische nur ein Accidens des Physischen, das Bewusstsein hat seinen zureichenden physikalischen Grund

1) Die drei Phasen seines Philosophirens erscheinen am unzweideutigsten in den drei Hauptschriften: Neue Darstellung des Sensualismus. Lpzg. 1855. Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princip's. Jena und Lpzg. 1865. Grundzüge einer extensionalen Erkenntnisstheorie. Ein räumliches Abbild von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung Hrsg. v. Ed. Johnson. Plauen 1875. Vgl. dazu Johnson: Heinrich Czolbe. Königsb. 1873 und die Abhandlung von Vaihinger: Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus, in Bergmann's Philos. Monatsheften. Jahrg. 1876.

in der Kreisbewegung physiologischer Kräfte im Gehirn, das Gehirn ist ein complicirter Apparat, geeignet, ihm mitgetheilten Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben. Die Qualitäten der Sinneswahrnehmungen, Farben, Töne, etc. werden nicht von der Seele hinzugethan, sondern sind objectiver Natur, beruhen auf qualitativ verschiedenen physikalischen Agentien; die sinnlichen Wahrnehmungen beruhen also auf der mechanischen Fortpflanzung der physikalischen Agentien aus der Aussenwelt in die Nerven des Gehirns. — Fortgehendes Nachdenken und besonders der einschneidende Widerspruch Lotze's liessen Czolbe ein Jahrzehnt später eine wesentlich andere Auffassung vertreten. Jetzt werden drei fundamentale Grenzen der Erkenntniss statuirt. Erstens die Atome. Dieselben brauchen nicht als absolut untheilbar vorgestellt zu werden, sondern nur als gegenseitig untheilbar und undurchdringlich: die Ausdehnung ist nicht eine Eigenschaft, sondern das Substrat der Atome. Anziehung und Abstossung sind deren elementare Eigenschaften und nicht Wirkungen unbekannter Kräfte. Zweitens die zweckmässigen Formen der Welt. Dieselben sind ewig und anfangslos, gleich den Atomen. Drittens die Weltseele, nämlich die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle. Die Seele des Menschen steht nun einmal auf Seite der materiellen Welt, sofern nämlich die menschliche Seele ein Abbild der objectiven Welt ist, zugleich aber auf Seite der Weltseele, sofern sie nichts Anderes ist, als die Summe der aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder. Im Gegensatz zu früher werden nämlich jetzt physikalische Bewegung und psychische Empfindung völlig geschieden, und auf ein verschiedenes Princip zurückgeführt. Indem aber dennoch beide soweit zu einander in Beziehung treten, dass die Empfindungen mit den Schwingungen der Atome untrennbar verbunden sind, dass die Gehirnthätigkeit die psychischen Vorgänge der Empfindung und des Gefühls freilich nicht erzeugt, aber doch aus der Weltseele „auslöst“,

muss als einigendes Band noch ein viertes Princip hinzutreten. Diese ideale Grenze der Erkenntniss ist der letzte Zweck der Welt, das durch die Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens. Damit ist ein Optimismus begründet, der nur auf der Voraussetzung einer umfassenden Teleologie fussen kann, dass nämlich das rein mechanische Zusammenwirken der verschiedenen Ursachen eine vollendete Zweckmässigkeit und Harmonie hervorbringt. — In seiner dritten Phase bezeichnet Czolbe den leeren Weltraum als die substantielle Grundlage des Weltganzen, die zahllos specifisch verschiedenen Atome und die ebenso zahllos specifisch verschiedenen Empfindungen sind die zahllos verschiedenen Attribute dieses substantiellen Weltraumes. Atom und Empfindung erscheinen jetzt beide als Theile der Substanz, nämlich das Atom als ein Raumtheil, der von der Qualität der Festigkeit, Anziehung etc. durchdrungen ist, die Empfindung als ein Raumtheil, der von der Qualität der Bewusstheit und einer besondern Sinnesqualität durchdrungen ist. Beide unterscheiden sich ausserdem noch dadurch, dass den Atomen getrennte und begrenzte Raumtheile zu Grunde liegen, während die Empfindungen im unendlichen Raum continuirlich verbreitet sind, so dass an demselben Raumpunkte ein Atom und ein Stück der überall existirenden Empfindung vorhanden ist. —

Wenn wir an diese interessante Entwicklung eines ernsten Denkers grade in diesem Zusammenhang erinnert haben, so ist damit schon ausgesprochen, dass wir der als „Materialismus“ bezeichneten Denkweise, mit welcher Czolbe's Sensualismus weit gehende Berührungspunkte hat, jede philosophische Bedeutung absprechen müssen. Als die Hauptvertreter dieses vulgären Materialismus erscheinen Carl Vogt, Moleschott, L. Büchner,¹⁾ als das eigent-

1) Nachdem Rud. Wagners Vortrag „über Menschenschöpfung und Seelensubstanz,“ gehalten auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen 1854, den bekannten „Materialismus-Streit“ erregt hatte, ward der Materialismus mit grosser Gewandtheit verkündet von Carl Vogt: „Köhlerglaube und Wissenschaft“, 1854, sowie in zahllosen Vor-

liche Grundbuch desselben des Letzteren „Kraft und Stoff“. Unzweifelhaft wird es für spätere Zeiten ein fast unbegreifliches Zeichen der geistigen Schläffheit und Fäulniss der gegenwärtigen „Bildung“ sein, dass ein Buch von dieser Seichtigkeit und phrasenhaften Leerheit, ein Buch, so gross im hochmüthigen Absprechen und Verurtheilen, so dürftig und nichtssagend, wo es Beweise gilt, einen so ungeheuren Einfluss gewinnen konnte. Indem wir im Ganzen auf die scharfe Verurtheilung bei Lange hinweisen, (Geschichte des Materialismus. II, 88—105.) beschränken wir uns auf einige kurze Bemerkungen. „Keine Kraft ohne Stoff“, kein „Stoff ohne Kraft“. Das ist das Fundament des ganzen Raisonnements, auf das öfter zurückgegangen wird. Eine Begründung desselben findet sich nicht. Abgesehen von einigen Citaten wird einfach dekretirt, dass alle Kräfte an materiellen Atomen haften, dass das Vorhandensein stoffloser Kraft und kraftlosen Stoffes niemals wahrgenommen, überhaupt undenkbar sei. Gegen den Grundsatz wird nicht viel eingewendet werden. Aber mit keinem Worte wird darauf hingewiesen, dass Stoff und Kraft überhaupt nichts unmittelbar Gegebenes sind, sondern lediglich Hilfsbegriffe, Abstraktionen für unser Denken, um für die unbekannten Ursachen bekannter Erscheinungen wenigstens einen allgemein recipirten Namen zu haben. Hier dagegen werden Kraft und Stoff mit derselben Naivetät als wirklich gegeben aufgenommen, wie das Atom, mit dem es doch dieselbe Bewandniss hat. So werden diese Begriffe, in der Naturwissenschaft als Hilfsbegriffe zur Erweiterung unserer Erfahrung von unberechenbarem Werth, über dieselbe hinaus angewandt und verfehlen somit ihr Ziel. Ferner kann die Erfahrung nur zu der Behauptung führen, dass unsre Erfahrung bis

tragen, welche derselbe als Reiseapostel überall hielt, von Moleschott: „Kreislauf des Lebens“, 1852. 4. Aufl. 1862. L. Büchner „Kraft und Stoff“ 1855. 13. Aufl. 1874 vielfach in fremde Sprachen übersetzt, „Natur und Geist“, 1857. „Die Stellung des Menschen in der Natur, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, 1869. 2. Aufl. 1872. „Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung für die Gegenwart“, 1874. u. v. a.

jetzt noch keinen Stoff ohne Kraft und keine Kraft ohne Stoff vorgefunden hat. Ist nicht einmal ausgeschlossen, dass in Zukunft uns eine Erfahrung dieser Art gegeben wird, so noch viel weniger, dass Kraft und Stoff wol getrennt von einander vorkommen, und nur wegen der besondern Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens nicht in dieser Trennung können wahrgenommen werden. Noch folgenreicher ist, dass die Erfahrungsthatsache, dass physische Kräfte und anorganische Stoffe wenigstens für uns stets zusammen sind, sofort auch ohne jeden Beweis auf die ganz heterogenen geistigen Kräfte angewandt wird. Der Gedanke wird zu einem Secret des Gehirns, wie der Urin ein solches der Nieren ist. — Aus diesem untrennbaren Zusammensein von Kraft und Stoff werden dann die weitgehendsten Folgerungen gezogen. Oder richtiger, während zur Erklärung jener Thatsache unleugbar vier Annahmen gleich geeignet sind, nämlich, dass Kraft und Stoff als selbstständige Faktoren sich gegenseitig bedingen, dass beide Erscheinungen eines sie bedingenden Dritten sind, dass alle Kraft nur eine Erscheinung des Stoffs, oder dass der Stoff eine Erscheinung der Kraft ist, — wird ohne alle Prüfung einfach behauptet, dass der Stoff, das allein Wirkliche, die Kraft nichts Anderes sei, als eine Erscheinung, ein Accidens des Stoffs. Statt eines Beweises wird nur der Satz angeführt: „Von je konnte uns über die Existenz einer Kraft nichts Anderes Auskunft geben als die Veränderungen, die wir an der Materie sinnlich wahrnehmen und mit dem Worte Kräfte bezeichnen.“ Dabei wird ganz übersehen, dass ebenso richtig geschlossen werden kann: Von je konnte uns über die Existenz eines Stoffes nichts Anderes Auskunft geben, als die Einwirkung von Kräften, die wir empfinden, daher ist der Stoff nur eine Erscheinung der Kraft. — Mit derselben Leichtfertigkeit wird dann die Annahme einer Schöpferkraft, welche die Welt in's Dasein rief, einer zweckmässigen Wirksamkeit der Naturkräfte, einer eigenthümlichen Seelensubstanz, einer persönlichen Fortdauer, eines freien Willens etc., nicht etwa widerlegt, sondern

einfach wegdekretirt. Denn nicht bloss Rom hat eine Unfehlbarkeit, der vulgäre Materialismus gibt ihm darin Nichts nach.

Mit welcher Oberflächlichkeit von Vertretern dieser Richtung über die schwierigste Frage abgeurtheilt wird, nämlich über die Frage nach dem Bewusstsein, zeigt vor allem J. C. Fischer¹⁾ „Das Denken ist eine Gehirnfunktion,“ denn weil das Gehirn das kunstvollste Organ des Menschen ist, muss ihm auch unsre höchste Verrichtung, das Denken zukommen. Wie alles Sein materielles Sein ist, nur das Greifbare begreifbar, so sind auch diejenigen Erscheinungen, welche wir Geist zu nennen pflegen, nur Erscheinungsformen der Materie, der Gedanke ein materieller Vorgang. Das Psychische, das metaphysische Princip gehört in die Kategorie jener komischen Einfälle, die, wie das Jenseits, die Unsterblichkeit der Seele, die Krücken der Stütze bedürftigen unwissenden Menge bilden. Auch die Verknüpfung und Zergliederung der Gedanken ist lediglich Nervenfunktion, denn wie es Nerven gibt mit specifischen Eigenschaften, so dass z. B. gewisse Luftbewegungen als Schall empfunden werden, so gibt es Nerven und Centren, welche aus Empfindungen, Wahrnehmungen etc. Gedanken bilden; wie gewisse Elemente der Netzhaut die Eigenschaft besitzen, Aetherwellen als Licht und Farbe zu empfinden, so besitzen gewisse Elemente des Gehirns die Eigenschaft, Eindrücke, Reize etc. in Gedanken umzuformen. Dass ein Gedanke uns aus dem Schlafe weckt, beweist, dass der Gedanke ein materieller Vorgang ist, dass er Bewegung hervorruft und uns unbewusst unsern Körper bewegt. — In dieser Art geht es fort in einer Schrift, die doch einigen Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung macht.²⁾

1) Vgl. die Schrift: Das Bewusstsein. Materialistische Anschauung von J. C. Fischer. Lpzg. 1874.

2) Wenigstens genannt werden mögen noch zwei naturalistische Schriften, welche in oberflächlichem Hinweggleiten über die eigentlichen Probleme und in leichtfertigem Absprechen über entgegengesetzte Ansichten den genannten Nichts nachgeben. Ed. Löwenthal,

Unzweifelhaft hat Czolbe wenigstens zum Theil Recht mit seiner Behauptung, der Materialismus stamme nicht aus dem Wissen und Verstande, sondern aus dem Glauben und dem Gemüthe. Die weite Verbreitung desselben war jedenfalls weniger in seiner wissenschaftlichen Stärke begründet, als darin, dass er der auf das Reale und Materielle gerichteten Stimmung der Zeit sympathisch war. Aber dennoch musste er sich ein wissenschaftliches Mäntelchen umbängen können, und das geschah dadurch, dass er sich als die nothwendige Consequenz der Naturwissenschaften ausgab. Freilich ist dieser Anspruch ein unbegründeter, aber dennoch ein scheinbarer. Dieser Schein aber, der soviel Verwirrung erregt hat, hat seinen Grund in jenem zweiten Moment, das in der oben besprochenen Verhältnissbestimmung von Philosophie und Wissenschaft enthalten ist. Der Forderung nämlich, dass keine Philosophie sein solle unabhängig von den Einzelwissenschaften, steht die andere zur Seite, dass in jeder Einzelwissenschaft Philosophie getrieben werden solle. Ist damit Nichts weiter gemeint, als dass auch der Arbeiter auf einem begränzten Gebiet empirischer Forschung, z. B. Physiker, Anatom etc. sich nicht damit begnügen soll, möglichst viele und genaue Einzelbeobachtungen zu registriren, sondern die Aufgabe hat, dieselben unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, — so liesse sich nicht viel dagegen einwenden. Meist aber geht die Forderung weiter. Wer in einem Einzelgebiet empirischer Forschung zu Hause ist, hält sich für berechtigt, zu philosophiren, d. h. die in dem engen Gebiet seiner Forschung geltenden Regeln ohne Weiteres auf die allgemeine Auffassung des gesammten Universums anzuwenden. So hat z. B. der Naturforscher als solcher ganz Recht, wenn er nicht nach Zwecken fragt, sondern nur nach Ursachen, wenn er alle Erscheinungen auf die zu Grunde liegenden Stoffe und deren wirkende Kräfte zurückführt, wenn er betreffs der seelischen Vorgänge nur

die physiologischen Vorgänge im Nervensystem und im Gehirn zu erforschen sucht etc. Dagegen schiesst er weit über's Ziel hinaus, wenn er jetzt dieselben Grundsätze auf die philosophische Erforschung alles, auch des geistigen Seins anwendet, die Teleologie leugnet, eine eigenthümliche, stofflose Seelensubstanz ohne Beweis verneint, den Gedanken als blosser Aussonderung des Gehirn's bezeichnet, etc. Aber wer die Philosophie aus ihrer selbständigen Stellung verdrängt hat, hat kein Mittel, ihm zu wehren und jenen bestehenden Schein des Materialismus zu zerstören.

Aber auch abgesehen von dieser missbräuchlichen Erweiterung naturwissenschaftlicher Grundsätze auf allgemein philosophische Fragen, gibt es in der neueren Naturwissenschaft mehrere Punkte, welche von der Philosophie nothwendig Beachtung heischen und auf die Ausgestaltung eines gesunden Realismus in ihr unzweifelhaft von grossem Einfluss sein werden. Es sind das Gedanken, betreffs deren man gar zweifelhaft sein könnte, welcher Wissenschaft sie zuweisen, indem die Philosophie bereits früher als Behauptung oder tiefsinnige Vermuthung hinstellte, was erst in jüngster Zeit die Naturwissenschaft induktiv zu erweisen beginnt. Wir legen dabei weniger als Reuschle¹⁾ Gewicht auf diejenigen naturwissenschaftlichen Entdeckungen, welche doch mehr nur eine quantitative Ausdehnung unsrer Erkenntniss von der von uns bewohnten Erde aus auf die übrigen Körper des Universum's ermöglichen, dagegen für die Ergründung der letzten Principien des Seins wenig Bedeutung haben. Wenn also Newton durch die Entdeckung der allgemeinen Gravitation „die bisher für eine eigenste Eigenthümlichkeit der Erde gehaltene Schwerkraft als die allgemeinste Kraft im Weltall erkannt hat,“ wenn Zöllner²⁾ es unternimmt, die

1) Philosophie und Naturwissenschaft. Bonn 1874.

2) Vgl. das merkwürdige aber immerhin sehr interessante Werk von Zöllner: Ueber die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss. Lpzg. 1872.

Entstehung der Cometen aus der Verdampfung meteorischer Körper unter bestimmten Verhältnissen ihrer Spanungskräfte zu erklären, die Bildung des Cometenschweifes aus der mit dieser Verdampfung verbundenen Entwicklung von Elektrizität, auf welche die entgegengesetzte Elektrizität der Sonne abstossend wirke, also auch diese Erscheinungen, welche noch John Herschel mit einem „tiefgeheimnissvollen Räthsel der Natur“ in Zusammenhang dachte, auf Kräfte zurückzuführen sucht, welche uns von der Erde her bekannt sind, wenn die Spectralanalyse uns ermöglicht, die fernsten Weltkörper mittelst ihres Lichtes einer chemischen Analyse bezüglich ihrer einfachsten Stoffe zu unterziehen, — so ist es allerdings erst dadurch möglich, den Begriff des Weltalls aus dem ihm ursprünglich anhaftenden mystischen Nebel einer unvollziehbaren Vorstellung herauszuschälen, unser Wissen und damit unsre Philosophie zu einer wirklich allumfassenden Erkenntniss des Universums zu erweitern, aber für die innere Gestaltung unsers Wissens, für die Zurückführung der Erscheinungen auf höhere, allgemeine Gesetze ist damit Nichts gewonnen. In diesem Sinne dagegen ist eine andere naturwissenschaftliche Entdeckung von dem grössten Interesse, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft,¹⁾ dessen philosophische Verwerthung uns bereits bei Herbert Spencer begegnet ist. Freilich liesse sich streiten, ob dasselbe eine Entdeckung der Naturwissenschaften sei, finden wir doch schon bei Leibnitz unter den beiden durchgreifenden Gesetzen seiner dynamischen Naturbetrachtung neben demjenigen der Stetigkeit auch dasjenige der Erhaltung der Kraft, ja, dasselbe folgt schon. gleich

1) Da wir hier unmöglich eine auch nur annähernd vollständige Uebersicht derjenigen Schriften geben können, welche von den Gelehrten fast aller Nationen über dies grossartige Problem veröffentlicht sind, begnügen wir uns, von den populären Behandlungen desselben zu nennen J. R. Mayer, Die Mechanik der Wärme. 2. Aufl. Stuttg. 1874. Helmholtz, Ueber die Erhaltung der Kraft. Berlin 1847. John Tyndall, Die Wärme. 1863. Das Licht. (Beide in's Deutsche übersetzt.)

dem parallelen Gesetz von der Unveränderlichkeit des Quantum des vorhandenen Stoffes aus dem von Demokrit aufgestellten Axiom: Aus Nichts wird Nichts. Aber was für Leibnitz mehr nur ein divinatorischer Gedanke war, hat die heutige Naturwissenschaft durch empirische Nachweise bestätigt, oder ist doch wenigstens bemüht, das vorläufig mehr axiomatische Gesetz allmählich auf den verschiedenen Gebieten des natürlichen Geschehens zu verificiren. In dieser Beziehung sind jedoch zwei Momente wohl zu unterscheiden. Der Satz, dass das Quantum der vorhandenen Kraft eine unveränderlich constante Grösse bilde, entzieht sich seiner Natur nach jeder erfahrungsmässigen Beweisführung, und wird, ebenso wie sein Pendant, der Satz von der Unveränderlichkeit des Quantum vorhandener Materie, stets ein Axiom bleiben, abgeleitet aus jenem Axiom: Aus Nichts wird Nichts. Dabei ist jedoch zu beachten, dass dieser Satz nur gilt von der Summe der aktuellen und der potentiellen Kraft (Tyndall), oder der Spannkraft und der lebendigen Kräfte (Helmholtz), oder des Vorraths von Arbeitskraft und der geleisteten Arbeit. (Die Bedeutung dieser Unterscheidung wird am klarsten aus einem einfachen Beispiel: Liegt ein Gewicht auf der Erde so übt es allerdings einen Druck auf die Oberfläche derselben aus, aber eine Bewegung kann es nicht erregen. Um das Gewicht zu heben, ist der Aufwand einer bestimmten Kraft erforderlich; das ist wirkliche Arbeitsleistung, aktuelle oder lebendige Kraft. Zugleich aber ist dem Gewicht eine bestimmte Spannkraft, potentielle Kraft oder Arbeitsvorrath mitgetheilt, indem es, wenn nicht durch eine andere Kraft daran gehindert, mit einer bestimmten Geschwindigkeit auf die Erde fällt.) Betreffs dieser lässt sich durch Erfahrung Nichts weiter feststellen, als dass Arbeitsleistung, die scheinbar verloren geht, z. B. wenn ein bewegter Körper zur Ruhe kommt, nicht verloren geht, sondern ein genau ebensogrosses Quantum Arbeitsvorrathes erzeugt, dass also in obigem Beispiel das Fallen des gehobenen Gewichts genau das zur Hebung erforderliche Quantum lebendiger Kraft auslöst. — Ganz anders

das zweite Moment jenes Gesetzes, welches die Möglichkeit behauptet, nach bestimmten quantitativen Verhältnissen eine Kraft in die andere umzusetzen. Bis jetzt ist freilich für diese wesentliche Einheit sämtlicher Naturkräfte der experimentelle Beweis noch nicht völlig erbracht, aber wie bereits Bedeutendes in dieser Beziehung geleistet ist, so wird die Naturwissenschaft nicht ruhen ehe dies Ziel erreicht ist. Den Ausgangspunkt für diese Untersuchungen bildete bekanntlich das Verhältniss von Wärme und Bewegung. Obgleich die von Alters her bekannte Erregung von Wärme durch Reiben den Gedanken an eine nähere Verwandtschaft beider nahe gelegt hätte, hielt man die Wärme für einen besondern Stoff, der in den Körpern in grösserer oder geringerer Menge vorhanden sei und dadurch ihre höhere oder tiefere Temperatur bedinge. Jetzt dagegen hält man die Wärme allgemein für eine Art der Bewegung. Wie so manche wichtige Entdeckung, so ward auch diese binnen kurzer Zeit von mehreren Forschern unabhängig von einander gemacht, zuerst von J. R. Mayer, Arzt in Heilbronn, i. J. 1842, dann von Helmholtz 1847, ferner vom Engländer Joule u. A. Dieselben stellten zunächst das Verhältniss der Wärme zur Bewegung von Massen fest, indem sie durch eingehende Beobachtungen und Versuche die Umsetzung von Bewegung in Wärme und umgekehrt von Wärme in Bewegung aufzeigten. Es gelang sogar, das genaue quantitative Verhältniss beider zu ergründen, welches darin besteht, dass eine Wärmeeinheit, d. h. die Wärmemenge, welche erforderlich ist, 1 K. Wasser von 0° auf 1°C. zu erwärmen, 425 Arbeitseinheiten entspricht, d. h. derjenigen Bewegungskraft, welche 1 K. auf eine Höhe von 425^{m} erhebt. Doch, wie zur Massenbewegung, so steht die Wärme auch zur Molekularbewegung in einem bestimmten Verhältniss. „Mit der Erwärmung eines Körpers ist nämlich der Regel nach auch eine Aenderung in der Anordnung seiner Moleküle verbunden, welche Aenderung eine äusserlich wahrnehmbare Volumenveränderung des Körpers zur Folge hat,

aber auch selbst in solchen Fällen, wo der Körper sein Volumen nicht ändert, stattfinden kann.“ (Clausius.) Am deutlichsten tritt das zu Tage bei der Veränderung des Aggregatzustandes, d. h. wenn ein fester Körper in einen flüssigen, ein flüssiger in einen luftförmigen übergeht. Beide Vorgänge, in der gewöhnlichen Sprache als Schmelzen und Verdampfen bezeichnet, erfolgen durch Zuführung eines bedeutenden Quantum's Wärme, welche keine Erhöhung der Temperatur, sondern Vergrößerung des Volumens bewirkt. Die Beziehung der Massen- zur Molekularbewegung und beider zur Wärme erhellt auch unzweifelhaft daraus, dass die zum Schmelzen oder Verdunsten erforderliche Wärmemenge je nach dem Druck der auf dem betreffenden Körper lastet, sehr verschieden ist. — In Beziehung auf Wärme und Bewegung, sowohl Molekular- als Massenbewegung ist also die postulierte wesentliche Einheit der scheinbar so verschiedenartigen Kräfte experimentell bewiesen. Auch betreffs der Elektrizität deuten manche Umstände, z. B. Erregung der Elektrizität durch Reibung, dass gute Wärmeleiter zugleich gute Leiter der Elektrizität sind, dass die Wärmebewegung die elektrische Bewegung hemmt u. A. auf eine nähere Verwandtschaft derselben mit der Wärme. Allein Tyndall wenigstens gesteht: „Es liegt hinreichender Grund zu dem Schlusse vor, dass sowohl Wärme als Elektrizität Arten der Bewegung sind; wir wissen durch Versuche, dass wir durch Elektrizität Wärme, und durch Wärme Elektrizität erhalten können. Allein, unsre Ideen in Bezug auf die eigentliche Natur der Veränderung, welche diese Bewegung erleiden muss, um als Elektrizität zum Vorschein zu kommen, sind noch sehr roher Art: Wir wissen nämlich in der That hierüber so gut wie Nichts.“ — Die Verwandtschaft der Elektrizität mit dem Magnetismus war schon länger bekannt. Auch betreffs des Lichtes und der chemischen Thätigkeit zeigt sich dieselbe Verwandtschaft mit der Wärme. Allgemein betrachtet man jetzt das Licht nicht mehr als einen besondern Stoff, sondern als Schwingungsbewegung der einzelnen Theilchen des leuchtenden

Körper's, die zu unserm Auge fortgepflanzt wird durch Schwingungen des Aethers. Die Verwandtschaft von Licht und Wärme zeigt sich ja schon dem gewöhnlichen Bewusstsein durch die zugleich leuchtende und wärmende Wirkung aller brennenden Körper, dieselbe wird über allen Zweifel erhoben durch die Beobachtung, dass beim Spectrum ausser den, als farbig sichtbaren Lichtstrahlen ultraroth Strahlen Wärme wirken, ultraviolette chemische Zersetzungen, dass also die objektive Grundlage dessen, was uns als Wärme, Licht und chemische Wirkung erscheint, wesentlich gleich und nur betreffs der Schnelligkeit der zu Grunde liegenden Schwingungen verschieden ist. — Sind auch gegenwärtig in der Einzelausführung noch manche Lücken, es leidet keinen Zweifel, nachdem der Grundgedanke bereits sicher gestellt ist, wird die Naturwissenschaft nicht ruhen, bis die Verwandtschaft sämmtlicher Kräfte der anorganischen Natur ebenso genau bestimmt ist, wie bereits jetzt diejenige von Wärme und Bewegung. Ja, schon jetzt wendet sie denselben Gedanken der wesentlichen Einheit aller Naturkräfte auch auf das Gebiet der organischen Natur an. Hier ist der althergebrachte Begriff der „Lebenskraft“ bereits gestürzt, denn jetzt lässt sich durch Maass und Gewicht feststellen, dass alle Lebensprocesse nur eine Umwandlung, nicht eine Erschaffung von Materie oder von Kraft sind. Die Function der Pflanzen besteht in Nichts Anderem, als dass sie, abgesehen von den wenigen festen Bestandtheilen, welche sie der Erde entnehmen, die Wärme der Sonnenstrahlen umwandeln in chemische Differenzen, damit in dieser Form die Kraft aufgespeichert werde, bis es dem Menschen gefalle, sie durch den chemischen Process des Verbrennen's in seine Dienste zu nehmen. Und wenn die Thiere brennbare Stoffe aus dem Pflanzenreich aufnehmen und dieselben mit dem Sauerstoff aus der Luft verbinden, so entsteht in ihnen ein chemischer Process, der genau den Stoff liefert, den der, in Wärme und Bewegung zerfallende Aufwand des thierischen Organismus verzehrt. Denn auch die Bewegung wird nicht durch die Muskeln hervorge-

bracht, sondern wie das Blatt der Pflanze den mechanischen Effekt des Lichts in chemische Differenz umwandelt, so dient der Muskel nur der Umwandlung der chemischen Differenz in mechanischen Effekt. — Wer könnte sich das Auge verschliessen gegen den Ausblick, den dieser Eine Gedanke gewährt? Jedermann muss, sobald er sich darein versenkt, dem Ausspruch Tyndall's zustimmen: „Die Entdeckungen und Verallgemeinerungen der neueren Wissenschaft bilden ein grossartigeres Gedicht, als je die Phantasie geschaffen hat. Sie sind so gross und staunenswerth, dass eine gewisse Charakterstärke bei ihrer Betrachtung dazu gehört, um uns vor Verwirrung zu bewahren!“

Der höchste aller Gegensätze ist derjenige von Denken und Sein, von psychischer und physischer Kraft. Die Philosophie aller Zeiten hat sich zu sehr um diesen Gegensatz bemüht, als dass sie nicht versuchen sollte, den neu gewonnenen Gedanken der wesentlichen Einheit aller Naturkräfte auch auf dies Problem anzuwenden. Diese Anwendung hat zwei Seiten. Unser geistiges Leben zerfällt auf den ersten Blick in die wesentlich verschiedenen Momente der Receptivität und der Spontaneität. Receptiv verhalten wir uns gegen die äussern Eindrücke, besonders die Sinnesempfindungen. Das unmittelbare Bewusstsein führt nun ganz unbefangen die verschiedenen Qualitäten unsrer Sinnesempfindungen auf ebensoviele Qualitäten der zu Grunde liegenden objektiven Verhältnisse zurück. Hatte auch schon Locke diese Meinung bestritten, so ist doch erst jetzt ganz evident, dass die objektive Grundlage unserer Empfindungen für die verschiedenen Sinne im Wesentlichen gleich ist. Damit ist die Lehre von unsern Sinneswahrnehmungen in ein ganz neues Stadium getreten.¹⁾ — Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob da-

1) Unter den dadurch angeregten physiologisch - philosophischen Forschungen sind vor allem hervorzuheben die Schriften von H. Helmholtz: Handbuch der physiologischen Optik. Lpzg. 1867. Lehre von den Tonempfindungen. 4. Aufl. Braunschweig 1877. Populäre Vorträge. 3 Bde.

durch der eigenthümliche Charakter unsrer psychischen Thätigkeit in um so helleres Licht trete. Sind nämlich die objektiven Grundlagen unsrer Sinnesempfindungen nur quantitativ verschiedene Schwingungsverhältnisse, so scheint schon die Auffassung derselben als qualitativer Unterschiede die psychische Thätigkeit von der physischen völlig zu scheiden. Andererseits aber erfordert die geistige Thätigkeit unzweifelhaft einen Aufwand von Kraft und ist gebunden an die Thätigkeit bestimmter leiblicher Organe, Nerven, Rückenmark, Gehirn. Steht nun diese Kraft mit den bisher besprochenen Kräften in gleicher Linie, so muss auch sie aus der Umwandlung von physischen Kräften, aus chemischen Zersetzungs- oder mechanischen Bewegungskräften jener Organe entstehen. Dann wäre es eine vielleicht schwierige, aber nicht an sich unlösliche Aufgabe, das Verhältniss dieser Bewegung des leiblichen Organismus zu den sogenannten geistigen Thätigkeiten des Denkens, Fühlens, Wollens klarzulegen und dasselbe auf einen so bestimmten Ausdruck zu bringen, wie der für das Verhältniss von Wärme und Bewegung bereits gefundene. Und da die Thätigkeit der Nerven und des Gehirns, weil ein Theil der Bewegung unsers thierischen Körper's, mindestens irgendwie abhängig ist von der Kraftzufuhr, welche derselbe durch die Aufnahme von Nahrungsmitteln und das Einathmen von Luft empfängt, wäre vielleicht die Hoffnung nicht zu kühn, nach einer allgemein gültigen algebraischen Formel daraus die geistige Thätigkeit durch einfache Rechnung zu gewinnen. Damit wären wir dann glücklich angelangt bei Feuerbach's Paradoxon: „Was der Mensch isst, das ist er!“ Unleugbar ist dies das Ziel, das Manche der Wissenschaft stecken, indem sie es nicht für unmöglich halten, jenen von Laplace hypothetisch gesetzten Geist zu verwirklichen. Freilich hat so stolzem Beginnen einer der bedeutendsten Naturforscher¹⁾ sein bescheidenes „Ignoramus“ und noch be-

1) Du Bois-Reymond in seinem vielgenannten Vortrag: Ueber die Grenzen des Naturerkenntens. Gehalten in Leipzig 14. Aug. 1872. 4. Aufl. Lpzg. 1876.

scheideneres „Ignorabimus“ gegenübergestellt und in der Erkenntniss der Materie und in der Erkenntniss der Empfindung zwei Grenzen der Erkenntniss anerkannt, die nicht bloss jetzt noch nicht überschritten seien, sondern auch niemals würden überschritten werden. Aber ist es schon von vorne herein misslich, zumal in einer Zeit, welche so staunenswerthe Fortschritte der Erkenntniss bringt, eine in aller Zukunft unüberschreitbare Grenze des Erkennens zu bestimmen, so muss die getheilte Aufnahme jener Aeusserung, der masslose Beifall hüben, der schroffe Widerspruch drüben, uns noch bedenklicher machen. Und was ist es im Grunde, jenes scheinbar so bescheidene Ignorabimus? Es sagt nur, das eigentliche Wesen der Empfindung werden wir auch dann nicht erfassen, wenn wir die ihr entsprechende Bewegung im menschlichen Organismus, besonders in Nerven und Gehirn, sowie das Verhältniss beider erkannt haben. Dasselbe meint auch Tyndall:¹⁾ „Zugegeben, dass ein bestimmter Gedanke und ein bestimmter molekularer Vorgang gleichzeitig im Gehirn stattfinden, so besitzen wir doch nicht das geistige Organ, welches uns befähigte, durch irgend einen Denkprocess vom einen zum andern überzugehen.“ Dies Ignoramus aber ist höchst inhaltsleer. Ganz in demselben Sinne müssen wir sagen, wir werden nie erkennen, was die Wärme ist. Denn trotz des genau bestimmten Verhältnisses, in welchem Wärme und Bewegung in einander übergehen, ist die Wärme durchaus nicht mit der Bewegung identisch und für die Erfassung ihres eigentlichen Wesens ist damit Nichts gewonnen. Jenes Ignorabimus aber dahin auszudehnen, dass wir die der geistigen Thätigkeit parallel gehende physiologische Thätigkeit der Nerven und des Gehirns und das Verhältniss beider nicht würden erkennen können, wäre durchaus gegen die unzweideutige Erklärung des Verfassers.

Mit Entschiedenheit fordert die Anwendung des Ge-

1) Fragmente aus den Naturwissenschaften. Uebersetzt v. A. II. S. 143.

setzes von der Erhaltung der Kraft auf die psychischen Vorgänge und behauptet die volle Nothwendigkeit derselben Friedrich Albert Lange.¹⁾ Wir stossen hier auf eine ganz eigenthümliche Fassung des vorliegenden Problems. Nicht die Umsetzung physikalischer Vorgänge innerhalb des Nervensystems und des Gehirns in psychische Vorgänge und umgekehrt dieser in jene soll jenem Gesetz unterworfen sein, sondern der subjektive Zustand des empfindenden Individuums soll zugleich ein objektiver, eine Molekularbewegung sein, und für diese soll das Gesetz gelten.²⁾ Hier wird zugleich das Eingreifen einer psychischen Kraft durchaus abgewiesen. Also, wenn ein Eindruck von aussen, Lichtwellen von äussern Körpern oder von einem Schriftstück, oder Schallwellen aus dem Munde eines Andern unser Organ treffen, so wird unsern Nerven und unserm Gehirn ein Reiz mitgetheilt, der hier gewisse mechanische und chemische Veränderungen hervorruft. Treten wir in Folge dessen in eine Handlung ein, so gehen ähnliche Veränderungen in den motorischen Nerven vor. Dieser Vorgang soll ein ununterbrochener sein und von dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft beherrscht. Die subjektive Reihe der Vorstellungen, Gedanken etc. soll durchaus nicht als Glied in die Causalreihe dieses Verlaufes eintreten. Absichtlich wählt Lange zur Erläuterung seiner Ansicht ein recht drastisches Beispiel. Ein Kaufmann sitzt voll Behagen im Lehnstuhl und pflegt der Mittagsruhe; herein tritt der Diener mit einer Depesche: „Antwerpen, Jonas & Co. fallirt.“ Der

1) Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. Bd. II, S. 370 ff.

2) Hier mag daran erinnert werden, dass wir dieselbe Anschauung allerdings im Zusammenhang mit ganz andern metaphysischen Voraussetzungen und psychologischen Consequenzen finden bei Fries, Neue Kritik der Vernunft, II 224. „Mein Gemüth überhaupt als Gegenstand der innern Erfahrung ist eines und dasselbe mit dem Lebensprocess meines Körpers als dem Gegenstand der äussern Erfahrung. Es ist also nur eine verschiedene Erscheinungsweise der einen und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal innerlich und dann als den Lebensprozess äusserlich zeigt.“

Kaufmann springt auf, befiehlt anzuspannen, eilt auf's Comptoir, auf die Börse, zu Geschäftsfreunden etc. etc. Bei diesem Vorgang soll lediglich die physikalische Causalreihe ins Auge gefasst, jede Berufung auf Vorstellungen, Gedanken etc. abgewiesen werden, Lange will die Leitungen sehen, die Wege der lebenden Kraft, den Umfang, die Fortpflanzungsweise und die Quellen der physikalischen und chemischen Processe, aus welchen die Nervenimpulse hervorgehen. — Dem unmittelbaren Bewusstsein erscheint diese Theorie sofort als unnatürlich, widerspricht sie doch der allgemein angenommenen Erfahrungsthat, dass es geistige Kräfte, seelische Impulse sind, welche im Handeln körperliche Wirkungen veranlassen. Aber auch vor genauerer Betrachtung kann sie nicht bestehen, wie bereits Rudolf Seydel gezeigt hat.¹⁾ Mit Nachdruck macht derselbe geltend, dass in der angeführten Causalreihe nothwendig Begriff und Vorstellung mit aufgenommen werden muss, dass jene Buchstaben der Depesche jene Wirkung nicht hervorbringen konnten, ohne Vermittlung des daraus gewonnenen Begriffs, ohne die Vorstellung der aus diesem Ereigniss den Leser möglicher Weise treffenden Folgen, der Mittel, diese Folgen abzuwenden etc. Vor allem aber lasse Lange ausser Acht, dass eines der wichtigsten Naturgesetze sei, dass der gleichen Ursache unter gleichen Umständen die gleiche Folge entspreche. Für die physikalische Einwirkung auf die Nerven und das Gehirn des Kaufmanns sei es unzweifelhaft von Bedeutung, ob jene Nachricht ihm mündlich oder schriftlich mitgetheilt werde, ob in Deutscher, Englischer, Französischer oder in irgend einer andern Sprache, ob die Depesche mit Lateinischen oder mit Deutschen Buchstaben, mit blauer oder mit

1) Zunächst in einem Vortrag: „Widerlegung des Materialismus und der mechanischen Weltansicht.“ Berl. 1873. Nachdem Lange in der zweiten Auflage seiner „Geschichte des Materialismus“ in wenig eingehender Weise geantwortet hatte, erschien von Seydel eine Abhandlung: „Zur Vertheidigung gegen F. A. Lange.“ Philos. Monatshefte 1875. V.

rother Tinte geschrieben sei, ob es heisse „fallirt“ oder „banquerot“ etc. etc. Dennoch wäre die Wirkung stets dieselbe. Desshalb muss auch die Ursache dieselbe sein, nämlich die aus der in irgend welcher Form ihm zukommenden Nachricht geschöpften Vorstellung von dem Fallissement des befreundeten Hauses, Vorstellung von dem drohenden Verlust etc.

Wir können jedoch sicher annehmen, dass Lange's Ansicht, wonach die psychische Thätigkeit den blossen Revers der an sich durchaus unbekannten Münze bildet, deren Avers die Vorgänge im Nervensystem und Gehirn sind, nicht von vielen getheilt wird. Meist hält man die psychische Thätigkeit für Folge oder Wirkung der physikalischen Vorgänge. Eine durchgeführte Ansicht von der Anwendung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft auf das geistige Gebiet liegt in dieser besondern Gestalt noch nicht vor. Desto häufiger freilich finden wir dahin zielende Behauptungen, meist mit diktatorischer Behauptung der Denk- und Willensnothwendigkeit. Desshalb müssen wir dabei noch etwas verweilen, und fragen, ob jenes Gesetz auch auf geistiges Gebiet angewendet werden darf, und ob in diesem Fall jene Nothwendigkeit alles psychischen Geschehens, d. h. Abhängigkeit desselben von bloss physikalischen Ursachen folgen würde. Fassen wir zunächst das Zweite in's Auge. Aus jenem Gesetz würde folgen, dass die mechanischen Bewegungs- und chemischen Zersetzungsvorgänge in Nerven und Gehirn, kurz, die psychophysische Thätigkeit (Fechner) in einem ganz bestimmten Aequivalenzverhältniss stehn zu den äussern Reizen der Sinne auf der einen wie zu den rein geistigen Thätigkeiten auf der andern Seite. Das erste Glied dieses Verhältnisses wäre, dass ein bestimmter äusserer Reiz eine qualitativ und quantitativ bestimmte psychische Thätigkeit erregte. Dies wird uns nachher beschäftigen. Hier wenden wir uns sofort dem zweiten Glied zu, ob nämlich die erregte psychische Thätigkeit, sei's Vorstellung, sei's Empfindung, mit anderen geistigen Thätigkeiten des Vorstellens, Wollens etc. in Beziehung tritt nach psychi-

schen Gesetzen, oder nach den mechanischen Gesetzen des physikalischen Reizes. Nennen wir dies ganze Spiel der Vorstellungen etc. hier der Kürze wegen „Association,“ so fragt sich, ob dieselbe nach psychischen oder physiologischen Gesetzen erfolgt. Jenes behauptet St. Mill, dieses Comte, wir sehen also, dass wesentlich verwandte Denker darüber uneinig sind. Uns genügt hier der Nachweis, dass das Gesetz von der Erhaltung der Kraft die Frage nicht zu Gunsten der physiologischen Gesetze zu entscheiden vermag. Das in jenem Gesetz enthaltene Moment, dass eine Kraft nach einem ganz bestimmten quantitativen Verhältniss in eine andere umgesetzt werde, fordert diese Umsetzung nach beiden Richtungen hin. Wie also nicht bloss Bewegung in Wärme, sondern auch Wärme in Bewegung umgesetzt werden kann, so hier nicht bloss psychophysische Kraft in psychische sondern auch psychische Thätigkeit in psychophysische. Dabei ist eine eigenartige Wirkungsweise jeder besondern Kraft nicht ausgeschlossen, z. B. die Wärme wirkt nicht bloss durch Umsetzung in Bewegung, sondern auch durch Mittheilung von Wärme, die freilich stets mit Erregung von Bewegung verknüpft ist. So vermöchte auch eine psychische Thätigkeit, etwa eine Vorstellung, statt unmittelbar in psychophysische Thätigkeit zurückzukehren, nach ihren eigenthümlichen psychischen Gesetzen andere psychische Thätigkeiten, Vorstellungen etc. zu erregen. Dabei kann nur gefordert werden, dass dieselben von einer entsprechenden psychophysischen Thätigkeit begleitet werden. Aber, wohlgemerkt, dann ist nicht die psychophysische Thätigkeit das Primäre, das Bedingende, die psychische Thätigkeit das Secundäre, das Bedingte, sondern umgekehrt. Glaubt man jetzt noch etwa der Sache beikommen zu können durch das andere Moment jenes Gesetzes, dass das Quantum der Kraft stets gleichbleibe, so ist einfach darauf zu verweisen, dass wir im Gehirn ein, durch Ermüdung bisweilen etwas erschöpftes, aber durch Blutcirculation und Schlaf sofort wieder angefülltes, reichhaltiges Reservoir von potentieller psychophysischer Kraft

besitzen. — Aber sind wir überhaupt berechtigt, jenes Gesetz ohne Weiteres auf die geistige Thätigkeit anzuwenden? Es sei zunächst gestattet darauf hinzuweisen, wie J. R. Mayer, der erste Entdecker jenes Gesetzes, ermahnt, den Uebergang von der todten in die lebende Natur mit ruhiger Besonnenheit zu thun. Vor einem doppelten Missverständniss hätten wir uns zu hüten, indem wir weder das auf physikalischem Gebiet Gewonnene auf andern Gebieten gradezu aufgeben, noch es allzu consequent festhalten. Freilich gelte der Satz von der Erhaltung der Kraft auch auf dem Gebiet der Physiologie, aber indem auf physikalischem Gebiet sich kein Analogon finde von der Erzeugung, könne der physikalisch richtige Satz „ex nihilo nil fit“ schon in der Physiologie nicht mehr angewandt werden, viel weniger noch auf geistigem Gebiet. Der französische Physiker Adolphe Hirn statue seine Ansicht nach ebenso schön als wahr dreierlei Arten von Existenzen, die Materie, die Kraft, die Seele oder das geistige Princip, denn weder die Materie noch die Kraft vermöge zu denken, zu fühlen, und zu wollen. — Soviel steht jedenfalls fest, Erfahrung und Beobachtung bieten uns bis jetzt keine Bestätigung für jene Ausdehnung dieses Gesetzes. Der Punkt an dem dieser Erfahrungsbeweis anzuknüpfen hätte, wäre unzweifelhaft die Aequivalenz zwischen den äussern physikalischen und den innern psychischen Kräften. Dass eine direkte Aequivalenz hier nicht stattfindet, liegt für Jedermann auf der Hand, hat doch derselbe äussere Eindruck nicht bloss bei verschiedenen Individuen, sondern auch bei einem und demselben Individuum unter verschiedenen Umständen ganz verschiedene psychische Wirkung. Jedenfalls also muss ein Mittelglied eingeschoben werden, die sogenannte psychophysische Thätigkeit, oder der Vorgang in Nerven und Gehirn. Diese aber entzieht sich im Augenblick ihrer Wirksamkeit jeder Beobachtung, und so fehlt jeder Anhalt für jene gesuchte Aequivalenz.

Den Versuch, diese Kluft zwischen der physikalischen und der psychischen Welt an der Hand genau beobachteter

Thatsachen zu überbrücken, macht die Wissenschaft der Psychophysik, welche sich zur Aufgabe stellt die Betrachtung alles psychischen Geschehens als Folge physischer Ursachen, um so eine Physik der Seele zu schaffen, als ob Hobbes Recht hätte: *Mens nihil aliud erit, praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici*. Nachdem Bernoulli bereits 1738 darauf hingewiesen, dass der Zuwachs an innerer Befriedigung durch äussern Erwerb nicht diesem letztern, sondern dem Verhältniss des Erwerbs zu dem bereits vorhandenen Vermögen entspreche, nachdem Euler 1739 die Function für die Abhängigkeit der Empfindung der Tonintervalle von dem Verhältniss der Schwingungszahlen festgesellt hatte, darauf Steinheil 1837 und Poyson 1856 die Sterngrössen mit den photometrischen Intensitäten der Sterne durch eine logarithmische Formel verknüpften, statuirte zuerst E. H. Weber eine gewisse Beziehung zwischen Reiz und Empfindung. Wirken auf uns zwei Reize von derselben Qualität aber verschiedener Intensivität, z. B. zwei verschieden starke Lichtreize, so bemerken wir diesen Unterschied nur, wenn derselbe eine gewisse Grösse erreicht, und die erforderliche Grösse des Unterschiedes ist abhängig von der Stärke der Reize. Indem Weber durch eine Reihe von Beobachtungen und Versuchen betreffs des Tastsinnes und Gemeingefühls die gesetzmässige Abhängigkeit des eben merklichen Unterschiedes zweier Reize von ihrer Stärke berechnete, trat er der zu lösenden Aufgabe näher, ein Mass für die psychischen Vorgänge und ihre Abhängigkeit von den physikalischen Reizen aufzufinden. Er stellte fest, dass zwei Reize, welche ein Organ treffen, um als verschieden empfunden zu werden, eine gewisse Differenz haben müssen und dass diese Differenz mit der Grösse der sie bildenden Reize zu- und abnimmt, also nicht eine absolute, sondern eine relative ist. Z. B. Muss ich zu 10 Pfund 1 Pfund hinzuthun um den Unterschied zu bemerken, so zu 100 Pfund 10 Pfund, dagegen zu 1 Pfund nur $\frac{1}{10}$ Pfund. Dies Weber'sche Gesetz bildet noch jetzt die Grundlage aller psychophysischen Untersuchungen.

Hieran knüpft auch Fechner¹⁾ an. Das Weber'sche Gesetz enthält offenbar noch keine allgemeine Formel betreffs des Verhältnisses von Reizgrösse zu der zugehörigen Empfindungsgrösse. Denn indem nur gesagt wird: werden zwei Reize erhöht, so muss auch die Differenz derselben entsprechend erhöht werden, sollen dieselben noch als unterschieden empfunden werden, liegt ein Mass für die Empfindung noch nicht vor. Um dies zu gewinnen, nimmt Fechner noch eine andere Thatsache hinzu, nämlich „die Thatsache der Schwelle.“ Dieselbe besagt, dass ein Reiz, wie auch ein Reizunterschied, (auf jenen bezieht sich die Reiz-, auf diesen die Unterschiedsschwelle) eine gewisse Grösse erreichen muss, wenn derselbe als Empfindung zum Bewusstsein kommen soll. Diese Grösse nun, welche die Empfindung haben muss, um ins Bewusstsein zu kommen, wird als constante psychische Grösse angenommen und damit die sogenannte „Ebenmerklichkeit“ des Reizes oder des Reizunterschiedes zur Einheit des psychischen Masses gemacht. Der ihr entsprechende physische Reiz ist am kleinsten, wenn noch kein Reiz vorhanden ist, also die Unterschiedsschwelle mit der Reizschwelle zusammenfällt und wächst proportional dem Reiz. Damit ist ein direktes Verhältniss zwischen physischem Reiz und psychischer Erregung aufgefunden. Dasselbe besteht darin, dass der physikalische Reiz in geometrischer Progression wachsen muss, soll die entsprechende Empfindung in arithmetischer Progression zunehmen. Da nun dasselbe Verhältniss zwischen der Zahl und ihrem Logarithmus obwaltet, wird das Fechner'sche Gesetz dahin formulirt: Die Grösse der Empfindung steht im Verhältniss, nicht zur absoluten Grösse des Reizes, sondern zum Logarithmus der Grösse

1) Vgl. Fechner's Elemente der Psychophysik. 2 Bde. Lpzg. 1860. Zugleich sei hier bemerkt, dass die allgemeine philosophische Anschauung Fechner's eine eigenthümliche Verknüpfung der Atomistik mit pantheistischer Weltbeseelung ist. Die Atome sind raumlose oder punktuellen Wesen, die Seele ist nicht auf Ein Atom beschränkt, die einzelnen Gestirne und das ganze Universum sind beseelt, so dass die menschlichen Seelen Theile oder Höhepunkte dieser All-Seele bilden.

des Reizes, wenn dieser auf den Schwellenwerth, d. h. diejenige Grösse, bei welcher die Empfindung entsteht und verschwindet, als Einheit bezogen wird. Wie den Bewusstseinsgrad der Empfindung, so will Fechner auch den Grad der Unbewusstheit aus dieser Formel ableiten. Sobald nämlich der Empfindungswerth geringer ist als 1 tritt die Empfindung nicht ins Bewusstsein, und zwar je weiter unter 1, desto mehr bleibt sie vom Bewusstsein entfernt, desto unbewusster. Ein negativer Empfindungswerth soll nämlich nach Fechner nicht etwa eine Empfindung von negativem Charakter, etwa Kälte — oder Unlust — gegenüber der Wärme — oder Lustempfindung repräsentiren, sondern Empfindung von verschiedenen Graden der Unbewusstheit. — Natürlich hat es Fechner nicht an Widerspruch gefehlt.¹⁾ Die Hauptangriffe richten sich gegen die Annahme, der eben merkliche Empfindungsunterschied sei eine constante Grösse. Es wird eingewandt, dass nach dieser Annahme die Ebenmerklichkeit zweier Reizunterschiede eine Empfindung der Gleichheit dieser Unterschiede einschliesse, was der Erfahrung widerspreche, Wenn z. B. der Unterschied von 1 Gr. und 1 Gr. 25 Mgr. eben merklich sei, so werde bei Hebung von 1 K. die Ebenmerklichkeit des Unterschiedes erst bei Hinzufügung von 25 Gr. erreicht, diese Unterschiede selbst aber würden niemals als gleich empfunden. Ferner finde die Vergleichung zweier Empfindungen nur mit Hülfe der Erinnerung statt, diese aber gebe die Empfindung nie mit voller Schärfe wieder, so dass die Vergleichung ungenau bleibe.²⁾ Auch gegen die Auffassung der unbewussten

1) Besonders sind zu nennen: Delboeuf, ferner Hering: Zur Lehre von der Beziehung zwischen Leib und Seele. Abth. I. Wien 1876. P. Langer: Die Grundlagen der Psychophysik. Jena 1876. Georg Elias Müller: Zur Grundlegung der Psychophysik. Kritische Beiträge. Berl. 1878. Dazu die Entgegnung von Fechner: In Sachen der Psychophysik. Lpzg. 1877.

2) Diese von Langer besonders betonte Erwägung sucht Müller durch folgende Argumentation ad absurdum zu führen: Wir sollen uns vorstellen, dass die einem vorhandenen Erinnerungsbilde ent-

Empfindungen, sogar gegen die Sicherheit der angewandten Versuchsmethoden richtet sich der Widerspruch. Naturgemäss können wir hier auf die Einzelheiten dieser Verhandlungen nicht eingehen, und noch weniger selbst in dieselben eintreten. Soviel wenigstens steht fest, dass bis jetzt ein irgend wie gesichertes Fundament für die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem psychische Vorgänge, selbst die einfachsten Empfindungen, und zwar lediglich nach Seite der Intensität, zu den veranlassenden äusseren Reizen stehen, noch nicht gefunden ist.

Diese Bemühungen, das geistige Leben von der Seite der demselben unleugbar zur Seite gehenden und irgendwie zu Grunde liegenden Thätigkeit unsres leiblichen Organismus aus, besonders der Nerven und des Gehirn's, zu erforschen, hat auch eine neue Art der psychologischen Untersuchung gezeitigt, nämlich die physiologische Psychologie.¹⁾ Wundt stellt derselben die Aufgabe, diejenigen Lebensvorgänge zu erforschen, welche zwischen äusserer und innerer Erfahrung in der Mitte stehen und deshalb die Anwendung beider Beobachtungsmethoden, der äusseren und der inneren, erforderlich machen, um von hier aus eine Totalauffassung sämtlicher Lebens-

sprechende Empfindung innerhalb zweier bestimmter Grenzepfindungen gelegen habe. Diese Grenzepfindungen können wir uns wieder nur durch ein Erinnerungsbild vorstellen, und so gelangen wir zu Grenzepfindungen zweiter, dritter Ordnung u. s. w. in infinitum. — Dabei liegt jedoch der Fehler auf der Hand, nämlich in der Betonung des Umstandes, dass wir diese Grenzen uns vorstellen sollen. Gemeint ist nur, dass die Empfindung in der Erinnerung gleichsam eine grössere Breite annimmt, so dass eine geringe Verschiedenheit nach oben und unten die neu eingetretene Empfindung nicht als verschiedenen erscheinen lässt.

1) Von den hierher gehörigen Schriften sind unzweifelhaft die bedeutendsten: W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. Lpzg. 1874. Adolf Horwicz: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Th. I. Halle 1872. Th. II, H. 1. Halle 1875, Th. II, H. 2. Magdeb. 1878. (Th. III ist noch zu erwarten.) Selbst die Schrift von Luys: Das Gehirn. Lpzg. 1877 ist in physiologischer und mehr noch in psychologischer Beziehung ungenügend.

vorgänge zu ermöglichen. Horwicz stellt ausser dieser physiologischen Grundlage der Psychologie noch die Forderung, sämtliche Seelenprocesse auf ein einfaches Grundelement zurückzuführen. Obgleich den turbulenten Behauptungen der Materialisten gegenüber betont wird, „dass die Frage nach der Grundursache der seelischen Erscheinungen oder nach dem Wesen der Seele nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft als eine offene angesehen werden muss,“ wird aus der unleugbaren Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib das Recht der physiologischen Betrachtung hergeleitet. Wie aber der leibliche Organismus aus der Zelle, so muss auch das gesammte seelische Leben aus einem einzigen einfachen Grundschemata abgeleitet werden. — Diejenigen Theile des Organismus, welche der geistigen Thätigkeit dienen, sind das Nervensystem und die Centralorgane des Rückenmarks und des Gehirns. Der anatomische Bau dieser Organe ist völlig bekannt, dagegen schon die chemische Zusammensetzung derselben durchaus ungenügend erforscht. Nur vermuthen lässt sich, dass sie Stoffe enthalten, welche durch chemische Zersetzung eine grosse Menge Arbeitskraft auszulösen vermögen. Betreffs der functionellen Bedeutung dieser Organe wissen wir nur, dass die Nervenzellen die centralen Functionen beherbergen, die Fasern dagegen der Leitung dienen; aber betreffs verschiedener Functionen der drei Theile der Zellen lässt sich Nichts feststellen, während von den Fasern wahrscheinlich der Axenfaden der Leitung, die Markscheide der Isolirung dieser Leitung dient. Ueberdies ist es nur wahrscheinlich, nicht aber sicher, dass die den Nerven mitgetheilten Erregungszustände in allen Fällen gleich sind; dieser Erregungszustand besteht nicht in einfacher Uebertragung der äussern Reizbewegung sondern in Auslösung von Bewegungsvorgängen im Nerven, aber auch diese sind unbekannt, nur dass man weiss, dass mit denselben ein gewisses elektromagnetisches Verhalten Hand in Hand geht, ohne mit ihnen identisch zu sein. Wundt zeigt noch, dass mit dem Eintritt des Reizes im Nerven sich sowohl er-

regende als hemmende Wirkungen zeigen, und zwar so, dass anfangs die hemmenden, später die rascher wachsenden erregenden Wirkungen überwiegen. Ferner kennt man zwei Gesetze der Nervenleitung, dasjenige der isolirten Längsleitung, d. h. dass jeder Nerv den mitgetheilten Erregungszustand ohne Querleitung in der Richtung der Längsaxe bis an's Ende fortleitet, und dasjenige der doppelsinnigen Leitung, d. h. dass diese Fortleitung nach beiden Richtungen der Axe hin stattfinden kann. Die Verschiedenheit der Leistung der Nerven kann deshalb nur in den Endapparaten begründet sein. Deren gibt es zwei, den peripherischen und den centralen. Die sensiblen Nerven haben ihren peripherischen Endapparat besonders in den fünf Sinnen, welche wegen der durchlassenden Medien, der Endausbreitung des Nerven und der accommodirenden Bewegung des Organ's in hohem Grade vollkommene Aufnahmeapparate sind. Die den Gemeingefühlen dienenden sensiblen Nerven sind betreffs ihres peripherischen Endapparates fast unbekannt. Die motorischen Nerven sind je mit einem Muskel verknüpft und haben einen doppelten centralen Endapparat, nämlich im Rückenmark und im Gehirn. Ueberhaupt redet man nicht von Einem Centralorgan, sondern von mehreren, Rückenmark, Gehirn, Sympathikus. Aber betreffs der Functionen dieser Centralorgane gehen die Meinungen auseinander. Horwicz bezeichnet die Versuche, für jedes einzelne Organ oder gar für die verschiedenen Theile desselben, besonders des Gehirns, eine ihm speciell zukommende Function aufzufinden, als erfolglos. Alle Seelenthätigkeiten fänden in allen Centraltheilen statt, und sicher sei nur das Gesetz der stufenweisen Unter- und Ueberordnung, wonach das Cerebrospinal-Nervensystem eine Reihe derartig einander übergeordneter Systeme bildet, dass jedes folgende Glied das vorhergehende umfasst und mit neu hinzutretenden Organen zu einer höhern Einheit erhebt, ferner das Gesetz der Hemmungen, wonach das Gehirn auf die Thätigkeit der niedern Organe einen hemmenden Einfluss auszuüben vermag. Wundt dagegen bezeichnet als Sitz der

Reflexbewegung besonders das Rückenmark und verlängerte Mark. Die Vierhügel sind die Centralorgane des Gesichtsinnes, und zwar das vordere Paar für die sensorischen Leistungen des Sehorgan's, beide zusammen für die motorischen. Die Sehhügel vermitteln die Verbindung der Ortsbewegungen mit den Tastempfindungen. Der Streifenhügel bildet den wichtigsten Knotenpunkt derjenigen Leitungsbahn, welche die Uebertragung der Willensimpulse an die Muskeln übermittelt. Die Grosshirnhemisphären dienen der Intelligenz und dem Willen. Da diese Localisation der Leistungen jedoch nicht von besondern Eigenthümlichkeiten der Organe oder ihrer Theile abhängt, sondern von deren Anordnung, kann auch stellvertretend ein Theil die Function des andern übernehmen.

Bis jetzt ist für die genauere Erforschung der psychischen Vorgänge fast Nichts gewonnen. Die weiteren Untersuchungen lehnen sich noch loser an die physiologischen Thatsachen an, lassen daher der eigenthümlichen Deutung derselben und damit den besondern Meinungen immer mehr Raum. Das einfachste Element aller psychischen Thätigkeit ist die Empfindung. Die Ursache derselben ist ein Reiz, entweder ein äusserer oder ein innerer. Der innere Reiz erregt die Empfindungen des Gemeingefühls, die uns völlig unbekannt sind. Der äussere Reiz erregt die Sinnesempfindung, deren wichtigsten Momente die Intensität und die Qualität sind. Betreffs der Intensität schliesst Wundt sich den Untersuchungen Fechner's an, doch sahen wir oben, wie bestritten dieselben sind. Betreffs der Qualität ist zu unterscheiden zwischen den allgemeinen Reizen des mechanischen Stosses, der Elektricität, der Wärme, der chemischen Schwankungen, welche alle Sinne in gleicher Weise erregen, und den speciellen Reizen, welche für die vier Hauptsinne erforderlich sind. Deren Empfindungen bilden ein qualitativ verschiedenes Continuum (der verschiedenen Farben, Töne etc.) und sind deutlich von einander unterschieden. Das hängt sicher mit der besondern Structur der Organe zusammen, besonders mit den verschiedenen Endigungsformen der

Nerven, indem beim Gehör wie beim Tasten unmittelbare Uebertragung der mechanischen Bewegung, beim Geruch und Geschmack chemische Einwirkung stattfindet, beim Gesicht eine eigenthümliche Umwandlung der Bewegung des Reizes, wahrscheinlich verknüpft mit chemischen Einwirkungen. Das Nähere ist vollständig unbekannt; nur vermuthen können wir, dass, wenn die Nerven, ihrer gleichen Structur entsprechend, auch gleiche Function haben, die qualitative Verschiedenheit der Sinnesempfindungen auf bloss quantitativen Verhältnissen ein und desselben Nervenprocesses oder auf verschiedenen Schwingungszahlen der Nervenirregung beruhen. Wohl vermögen wir den Bau der Sinnesorgane, besonders des kunstvoll eingerichteten Auges zu zergliedern, können nachweisen, wie im Auge auf der Netzhaut ein umgekehrtes verkleinertes Bild der äusseren Gegenstände entsteht, welche Muskelbewegungen das einfache Sehen mit zwei Augen ermöglichen, können vermuthen, wie das Ohr von verschiedenen Tönen verschieden afficirt wird, aber der psychische Akt der sinnlichen Wahrnehmung ist uns nachher ebenso unbekannt, wie vorher. —

Noch mehr zeigt sich dies, sobald wir tiefer in die psychologischen Probleme eindringen, z. B. bei der Frage nach dem Bewusstsein. Auch Wundt muss zugestehen, dass das Bewusstsein selbst die Bedingungen aller inneren Erfahrung ist und deshalb alle Versuche, das Wesen desselben aus dieser zu erkennen, entweder zu tautologischen Umschreibungen führen oder zur Bestimmung der im Bewusstsein wahrgenommenen Thätigkeiten, die deshalb das Bewusstsein bereits voraussetzen. Nur die Bedingungen, unter denen das Bewusstsein vorkommt, lassen sich aufzeigen, nämlich die Bildung von Vorstellungen durch die Synthese der Empfindungen in räumlich-zeitlicher Ordnung, und das Gehen und Kommen der reproducirten Vorstellungen. Nun war freilich für die Reproduction angenommen, dass die unbewusst gewordenen Vorstellungen „als eine Disposition zum Vorstellen vorhanden sind, welche auf einer physiologischen Disposition in den Centraltheilen

beruht,“ und betreffs der Bildung von Vorstellungen, dass sie „an bestimmte Verhältnisse der physischen Organisation gebunden“ sei. Die Annahme eines bestimmten Organs des Bewusstseins wird abgewiesen und die physiologische Grundlage der Einheit des Bewusstseins in dem Zusammenhang des ganzen Nervensystems gefunden. Wenn deshalb auch die Annahme verschiedener, einander coordinirter oder subordinirter Arten von Bewusstsein abzuweisen ist, können doch vielleicht niedrigere Centraltheile, wenn die höheren von ihnen getrennt sind, einen gewissen Grad des Bewusstseins entwickeln. Aus dem Bewusstsein entwickelt sich alsdann das Selbstbewusstsein, indem der die Vorstellungen vereinigenden Thätigkeit des Bewusstseins eine unterscheidende zur Seite tritt, welche die aus dem eignen Körper herrührenden Empfindungen, Bewegungs- und Gemeingefühle, nebst dem innern Verlauf der Vorstellungen, den äussern Eindrücken gegenüberstellt. — Horwicz sucht das verlangte einfache Grundelement sämmtlicher seelischen Processe auf psycho-physischem Gebiet. Wie das einfachste Element des reich gegliederten Nervensystems aus der Verbindung je einer centripetalen und einer centrifugalen Faser durch Zellen- und Commissurfaser besteht, so bildet die innige und nothwendige Verbindung von Empfindung und Bewegung das einfache Element der seelischen Processe. Die Bewegung ist unmittelbare Folge der Empfindung, übt aber auf dieselbe zugleich eine Rückwirkung aus, indem sie die ursprüngliche Empfindung abändert und ausserdem das mit der Bewegung verbundene Muskelgefühl hinzuthut. Ursprüngliche Empfindung, Bewegung mit Muskelgefühl, abgeänderte Empfindung, diese Dreiheit bildet das einfachste psychische Element. Da ohne Ausnahme alle geistigen Processe sich aus demselben aufbauen, kann das Bewusstsein nur eine, in der stetigen Entwicklung der seelischen Thätigkeiten nicht scharf abzugrenzende Stufe sein, oder, will man alles Psychische als bewusst bezeichnen, so beginnt die Function des Bewusstseins von kleinsten Werthen und steigt unmerklich. Da nun die

Physiologie lehrt, dass je deutlicher und bewusster die Empfindungen sind, desto häufiger die sensiblen Nerven durch Nervenzellen hindurchgehen, so ist wahrscheinlich, dass die Perception nicht in den ersten, auch nicht erst in den höhern, sondern gradweis immer vollkommener in allen Zellen zu Stande kommt. Am meisten Auskunft über das Bewusstsein bietet vielleicht die Betrachtung der Reproduction. Ein specielles Organ für die Reproduction zeigt die Physiologie nicht, doch dienen derselben wahrscheinlich die Commissuren. Reproduction ist die Ueberleitung von Reizen, überwiegend nach der sensiblen Seite, in bestimmter, durch Dispositionen angegebener Richtung und auf Residuen, die von ältern Reizzuständen aufbewahrt sind. Diese Aufbewahrung von Spuren der Reizzustände beruht freilich auf dem allgemeinen Beharrungsgesetz der Kräfte, doch ist dabei zu beachten, dass das Organ der psychischen Thätigkeit in einem steten Stoffwechsel begriffen ist, dass deshalb die Beharrung nur auf einer gewissen psychischen Selbstthätigkeit beruhen kann. (Man beachte die Abweichung von Wundt's physiologischen Spuren.) Von der Sinneswahrnehmung unterscheidet sich die Reproduction dadurch, dass sie auf Spontaneität, jene auf Receptivität beruht, daher Erstere ohne unser Zuthun erscheinen, Letztere nur zurückgewiesen werden kann. Wie die Empfindung als seelische Reaction auf physische Bewegung mit jeder andern Kraftwirkung unvergleichlich ist, so auch das Beharren der Vorstellung, das auf fort-dauerndem Trieb beruht. Das Entschwinden der Vorstellung beruht wahrscheinlich auf einem willkürlichen Hemmungsact, das Wiederbewusstwerden nicht bloss auf Entfernung der Hemmung, sondern wahrscheinlich auf willkürlicher Beziehung zu andern Vorstellungen. Denn bewusste und unbewusste Vorstellung, auf deren Unterscheidung die Reproduction beruht, gehen, je nach der Ab- oder Zunahme des Gefühlsantheils, in einander über und wirken wechselseitig auf einander. — Das Gefühl ist überhaupt nach Horwicz der Ausgangspunkt unsrer gesammten psychischen Entwicklung. Die Empfindung ist

nämlich die gemeinsame Quelle von Wahrnehmung und Gefühl. Die Betrachtung der fünf Sinne, der Gemeingefühle, des Ort- und Zeitsinnes zeigt uns, dass alle sinnliche Empfindungen sowohl objectiv, d. h. Wahrnehmung vermittelnd, als subjectiv sind, d. h. Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen erweckend. Und zwar in der Art, dass, je mehr das Eine der Fall ist, desto weniger das Andere. Da nun die Objectivität der Empfindung in gradem Verhältniss steht zu ihrer Frequenz, so ist wahrscheinlich, dass der früheste, elementare Faktor der sinnlichen Empfindung das einfache Sinnesgefühl ist, dass die Empfindung erst nach dem Maasse ihrer Häufigkeit durch den abstumpfenden Einfluss der Gewöhnung ihre Gefühls-empfindlichkeit verliert und erst dadurch befähigt wird, objective Erkenntniss zu vermitteln.

Das ist im Allgemeinen die Grundlage, auf welcher Horwicz im zweiten Theil die „Analyse des Denkens“ oder die „Grundlinien der Erkenntnisstheorie“ und die „Analyse der qualitativen Gefühle“ aufbaut. Aber je tiefer er damit in die eigentlich psychologischen Untersuchungen eindringt, desto seltener und desto lockerer werden die Anknüpfungen an die Physiologie. Es ist das kein Tadel gegen das Werk; dessen Bedeutung und hoher Werth liegt in der feinen Beobachtung der psychischen Processe, es zeigt nur, dass von der Physiologie, abgesehen von einigen wenigen elementaren Punkten, für die Erforschung der psychischen Processe wenig Förderung zu erhoffen ist. Ein besonderes Organ lässt sich für das Denken ebenso wenig entdecken, wie für das Bewusstsein; auch ist die im Bewusstsein erfahrungsmässig gegebene Einheit der Seele nicht nachweisbar in der Form eines Zusammenlaufens aller Leitungsbahnen in Ein Centrum. Dass das Gefühl die erste Grundlage aller psychischen Gebilde sei, wird auch für die Erkenntnisstheorie verwerthet. Probleme erhält unser Denken dadurch, dass unsre Sinne in einer uns unbekannten Weise afficirt werden. Aber die weitere Erforschung dieses Unbekannten beruht nicht auf rein theoretischem, sondern stets auf praktischem Gefühls-

Interesse. Deshalb fragen wir nicht: Was ist das? sondern in Verbindung mit einem bestimmten Gefühl beginnen wir unsre Untersuchung mit einer bestimmten Disjunction, etwa: Essbar oder nicht? gefährlich oder nicht? Erst wenn das Gefühlsinteresse abgeblasst ist, tritt die rein theoretische Frage auf: Was ist das? — Auch der Denkprozess beginnt mit dem einfachen psychischen Element. Wenn nämlich die von der Empfindung bewirkte Bewegung eine bestimmte abgeänderte Empfindung bewirkt hat, vor allem die Linderung einer unangenehmen, und mit der Wiederkehr des Reizes alle drei Momente dieses Elements in die Erinnerung treten, so bildet sich der erste Schluss: Das Gefühl habe ich gehabt, — damals half das, — folglich thue ich das. Dies Wiedererkennen des Früheren als eines dem Gegenwärtigen Gleichen ist das Urtheil; daraus bildet sich der Begriff als Zusammenfassung des mehreren Gemeinsamen in eine Einheit. Das Causalitätsverhältniss ist uns unmittelbar gegeben im Verhältniss von Empfindung und Bewegung. Die einzelne praktische Erfahrung, dass eine bestimmte Empfindung durch eine bestimmte Bewegung aufgehoben wird, ist das Ursprüngliche und nicht das sogenannte allgemeine Causalitätsbedürfniss. Diese Causalität und Identität als Mittel alles Vergleichens und Unterscheidens sind die beiden Elemente alles unsers Denkens, jene bietet das Materiale, diese das Formale desselben. Dieselben sind desshalb auch Erkenntnisse a priori, freilich nicht als klar ausgesprochene Sätze, aber als Kategorien, als Eigenthümlichkeiten unsrer Empfindungs- und Bewusstseinsreaction. Daher beruht auch der Act der Apperception nur darauf, dass etwas zunächst als unbekannt Erscheinendes durch fortgesetzte Betrachtung mit dem Bekannten in Beziehung gesetzt und somit ebenfalls als bekannt aufgefasst wird.

Auch in der „Analyse der qualitativen Gefühle“ sucht Horwicz bei der Physiologie wenigstens Anknüpfungspunkte. Betreffs der Fragen, was das Gefühl seinem Wesen nach sei, worin es seinen Grund habe, wie es sich

zu den übrigen seelischen Processen verhalte, in welcher Weise es sich höher und höher complicire, soll die Physiologie uns wenigstens darüber aufklären, in welchen Organen und durch welche Functionen derselben Gefühle zu Stande kommen. Aber auch hier ist die Ausbeute gering; Horwicz knüpft an an die oben erwähnte Unterscheidung der hemmenden und erregenden Wirkung im Nerven. Jene sucht in der Nervenmasse complexere Verbindungen zu bilden, und dadurch die frei werdende Arbeit zu binden, diese durch die Auflösung complexer Verbindungen positive Moleculararbeit zu erzeugen. Hierin sieht er das zu Grunde liegende physiologische Analogon der psychologischen Unterscheidung der beiden Gefühlszustände der Lust und Unlust. Freilich nicht so, dass der psychologische Gegensatz der Lust und Unlust jenem physiologischen Gegensatz der Erregung und Hemmung völlig parallel gesetzt werden könnte. Zunächst hängen Lust und Unlust nicht von der Qualität, sondern nur von der Intensität der Empfindung ab. Hier aber ist das Verhältniss nicht, wie häufig vorgestellt wird, der Art, dass Lust und Unlust als positive und negative Grössen einander gegenüber stehen, getrennt durch einen in der Mitte liegenden Nullpunkt. Wie die schwächsten, nur eben empfundenen Reize Unlust erregen, erst stärkere Lust, dann wieder zu stark gesteigerte Unlust, so sind alle Gefühle von Hause aus und ihrer Natur nach gemischte, die sowohl Lust als Unlust enthalten, nur mit quantitativem Ueberwiegen bald des Einen bald des Andern. Von den beiden Molecularprocessen, deren Bedeutung für den thierischen Organismus in „Ersatz“ und „Verbrauch“ besteht, ist nun bald dieser, bald jener angenehm, je nach den Umständen. Daher lässt sich dieser Parallelismus des Physischen und Psychischen nicht weiter bestimmen als bis zur Feststellung einiger allgemeiner Sätze, nämlich dass es für jedes Organ und für den ganzen Organismus eine Gleichgewichtslage gebe, um welche unsre Gefühle gravitiren, so dass Entfernung Unlust erzeuge, Wiedernäherung Lust; dass dies Gleichgewicht ein relatives und

labiles, innerhalb gewisser Grenzen veränderliches sei, dass wir nicht die Zustände, sondern die Veränderungen empfinden, dass es keinen Nullpunkt des Reizes und des Gefühls gebe. Horwicz selbst muss zugeben, „dass der zureichende Grund des Gefühls in einem irgend wie gearteten Chemismus der Nervenmolecule nicht vollständig gefunden werden könne.“ Das Wesen des Gefühls besteht in der Selbsterhaltung, d. h. in der Art und Weise der Reaktion auf die Veränderung, also in dem Innewerden des Nutzens und des Schadens, die Lust ist Ausfluss der Stärke des psychischen Seins, die Unlust der Schwäche, des Unvermögens. Im Einzelnen lässt sich dann bei den sinnlichen Gefühlen, vor allem bei dem auf Ermüdung beruhenden Muskelgefühl und dem Gemeingefühl ein Zusammenhang mit physiologischen Processen nachweisen, weit weniger schon bei den ästhetischen Gefühlen der Harmonie der Töne, Farben-Harmonie, Form- und Maassgefühlen. Steigt aber die Untersuchung noch höher, zu den intellectuellen, moralischen und historischen Gefühlen, so lässt uns die Physiologie noch mehr im Stich und trägt zur Erkenntniss der eigenthümlich psychischen Vorgänge Nichts bei.

Wundt, dessen physiologische Untersuchungen viel mehr auf Einzelheiten eingehen, bietet weniger Versuche, die psychologischen Phänomene auf Grund derselben zu deuten und zu begreifen, obgleich er durch die Annahme, jede Vorstellung lasse eine Disposition zurück, begründet in bleibender Veränderung in den Nerven und Centralorganen, dafür einen bedeutenden Anhaltspunkt gewonnen hätte. Wo er höhere psychologische Fragen berührt, zeigt sich ebenfalls, dass dieselben aus den physiologischen Untersuchungen wenig Licht gewinnen. —

Wir können daher wohl das Schlussurtheil dahin abgeben: Bis jetzt sind erst für die allereinfachsten psychischen Erscheinungen die entsprechenden physiologischen Vorgänge entdeckt; es ist kaum wahrscheinlich, dass es gelingen wird, die physiologische Grundlage oder Parallele, (oder wie man sonst sagen will) der verwickelteren psychischen Processe völlig klar zu legen; die bisherigen Er-

folge geben keinen Grund zu der Erwartung, dass, wenn dies dennoch geschehen sollte, die Erkenntniss der wesentlich psychischen Vorgänge dadurch bedeutend gefördert würde.

Bildet somit der erste Satz der mechanischen Wärmetheorie, welcher die Constanz aller in der Welt enthaltenen lebendigen und spannenden Kräfte behauptet, den Ausgangspunkt für weitgehende Versuche, alle Kräfte, die uns im Weltall entgegentreten, nach einem bestimmten quantitativen Massverhältniss auf einander zurückzuführen, so knüpfen sich an den zweiten Satz derselben verschiedene kosmologische Speculationen. Derselbe behauptet nämlich einen allmählichen Ausgleich aller Wärmedifferenzen. „In allen Fällen, wo eine Wärmemenge in Arbeit verwandelt wird, und der diese Umwandlung vermittelnde Körper sich schliesslich wieder in seinem Anfangszustande befindet, muss zugleich eine andre Wärmemenge aus einem wärmeren in einen kälteren Körper übergehen, und die Grösse der letzteren Wärmemenge im Verhältniss zur ersteren ist nur von den Temperaturen der beiden Körper, zwischen welchen sie übergeht, und nicht von der Art des vermittelnden Körpers abhängig“ (Clausius). Danach ist Temperaturdifferenz die nothwendige Bedingung der Wärmebewegung, ihre Folge, wo sie ohne Dazwischentreten eines vermittelnden Vorgangs geschieht, Ausgleich dieser Differenz. Daraus würde folgen, dass das Weltall sich einem Endzustande nähert, wo alle Wärmeunterschiede sich ausgeglichen haben und alle Materie in äusserster Disaggregation im Weltraum zerstreut wäre. Oder, fassen wir nur unser Sonnensystem ins Auge, so nimmt alles Wachsen und Leben auf der Erde und den übrigen Planeten seinen Ausgang von der Wärme, welche die Sonne immerfort ausstrahlt. Woher aber bekommt die Sonne einen angemessenen Ersatz für die stete Wärmeausstrahlung, deren Grösse in unvorstellbaren Zahlen ausgedrückt wird? Erhält sie etwa keinen Ersatz, so wird mit der Zeit ihr Vorrath erschöpft sein und diese Quelle des Lebens wird versiegen. Von diesen Erwägungen aus

hat denn auch eine Reihe von Forschern: Clausius, Thomson, Helmholtz, Tait. u. A. den schliesslichen Stillstand der Welt behauptet. „Wir können den gesammten Kraftvorrath der Welt in zwei Theile theilen, der eine davon ist Wärme und muss Wärme bleiben, der andere, zu dem ein Theil der Wärme der heisseren Körper und der ganze Vorrath chemischer, elektrischer und mechanischer Kräfte gehört, ist der mannichfaltigsten Formveränderung fähig, und unterhält den ganzen Reichthum wechselnder Veränderungen in der Natur. Aber die Wärme der heissen Körper strebt fortdauernd durch Leitung und Strahlung auf die weniger warmen überzugehen und Temperaturgleichgewicht hervorzubringen. Daraus folgt, dass der erste Theil des Kraftvorraths bei jedem Naturprocess fortdauernd zunimmt, der zweite fortdauernd abnimmt, und wenn das Weltall ungestört dem Ablauf seiner physikalischen Processe überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrath in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weitem Veränderung erschöpft, dann muss vollständiger Stillstand aller Naturprocesse eintreten“ (Helmholtz).

Diese Aussicht auf eine ewige Ruhe des Weltalls wirkt auf Manchen gar abschreckend, um so mehr, als damit das oft verkündete Axiom der Ewigkeit der Welt aufgegeben werden müsste, und doch war es so bequem, auf Grund dieses Axioms der rohen theologischen Vorstellung von einer Schöpfung der Welt und einem endlichen Untergang derselben entgegen zu treten. Daher hat es auch an Gegnern dieser Meinung nicht gefehlt. Mayer lässt der Sonne den entsprechen Ersatz an Wärme zukommen durch mechanischen Stoss, indem ohne Unterbrechung kosmische Materie, Planeten, Cometen, Asteroiden, die sich auf ihrer Bahn durch den Weltraum der Sonne immer mehr nähern und deren Vorhandensein in nächster Nähe der Sonne die Zodiakallichtmasse vermuthen lasse, in dieselbe stürzen. Das würde jedoch den gefürchteten Ausgleich nur hinausschieben, nicht gänzlich auf-

halten können, solange die räumliche Endlichkeit des Weltalls angenommen wird. Doch wird behauptet, beim Zusammenstoss grosser Massen erreiche die dadurch erzeugte Wärme eine solche Höhe, dass die Sonne zum Chaos verbrennen und dadurch der Keim zu einer neuen Weltbildung gegeben sein würde. Aehnlich sind die Ausführungen von Reuschle, der überdies Einspruch dagegen erhebt, ein in endlichen Verhältnissen gültiges Gesetz auf das unendliche Universum anzuwenden. O. Caspari¹⁾ sucht ferner geltend zu machen, dass der vorausgesetzte Ausgleich der Temperaturdifferenzen gar nicht stattfinde, weil es zur Eigenthümlichkeit des das Weltall erfüllenden Aethers gehöre, nach dem Gesetz der Interferenz Kälteherde zu bilden, welche eben jenen Ausgleich verhindern.

„Die Welt besteht aus den Atomen und dem leeren Raum.“ In diesem Satz stimmen die materialistischen Systeme des Alterthums und diejenigen der Neuzeit mit einander überein. Während aber jene nur wenig Anknüpfungspunkte vorfanden, über den Aufbau des Universum's aus den zu Grunde liegenden Atomen mehr, als einige rohe Vermuthungen aufzustellen, mussten diese immer wieder zur Bestimmung der Atome zurückkehren, nachdem die scheinbar verschiedenen Kräfte und Eigenschaften der Körper als wesentlich verwandt erkannt waren. Zunächst lag es nahe, den Elementarstoffen, welche die Chemie uns kennen lehrt, gewisse unveränderliche Qualitäten zuzuschreiben. Das thut noch Wiener.²⁾ Derselbe lässt den Stoff oder die Materie aus Körper- und Aethertheilen bestehen, welche sich gegenseitig abstossen. Während aber der Aether aus gleichen Theilchen oder Atomen besteht, gibt es von Körper-Atomen so viele verschiedene Arten, als chemisch einfache Körper, die durch Anziehung und Ab-

1) Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperaturausgleichung im Weltall. Beleuchtet vom philosophischen Gesichtspunkt. Stuttgart 1874.

2) Die Grundzüge der Weltordnung. Erstes Buch: Die nicht geistige Welt oder Atomenlehre. Lpzg. u. Heidelb. 1869.

stossung bedingte verschiedene Anordnung dieser Atome bewirkt die eigenthümliche Form und Wirkungsweise der Körper. — Offenbar aber muss jetzt der Gedanke nahe liegen, auch jene Qualitäten der Elemente nur als bestimmte unter gleichen Verhältnissen in gleicher Weise wiederkehrende Formen der allgemeinen und ihrem Wesen nach einheitlichen Bewegung des Stoffes aufzufassen. Indem somit die Elemente als blosse Modificationen einer gleichartigen Urmaterie erscheinen würden, verlören die Atome immer mehr von ihrer Greifbarkeit und der Stoff würde immer mehr aufhören, als Princip des Seins zu gelten.

Dass die blosse Fortbildung des Atomismus an der Hand der exakten Wissenschaften mitten in die dynamische Naturauffassung hineinführt, hat Lange (Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. II. 181—220) an der geschichtlichen Entwicklung des Atombegriffs in höchst instructiver Weise gezeigt. Interessant ist, dass in jüngster Zeit ein und derselbe Denker diesen Weg beschrieben hat, nämlich Alexander Wiessner.¹⁾ Er selbst bezeichnet

1) Da wir in den Atomen nichts Anderes sehen können als einen Hilfsbegriff für die physikalische und chemische Rechnung, mit dem wir jedoch die objektive Wirklichkeit zu erfassen nicht im Stande sind, geben wir betreffs dieser Untersuchungen hier nur ganz kurze Andeutungen. Nur erinnert sei an Spiller: Der Weltäther als kosmische Kraft. Berl. 1873. Die Entstehung der Welt und die Einheit der Naturkräfte. Berl. 1871. Derselbe glaubt die Raumerfüllung der Materie, die Constanz der molekularen Gewichtsunterschiede, sowie die Wiederkehr der gleichen Krystallformen nur erklären zu können durch die Annahme ausgedehnter und gestalteter Atome. Der Weltäther ist der grosse Faktor, der den Specialphänomenen der Adhäsion, Cohäsion, Elasticität der verschiedenen Aggregatzustände, den Generalphänomenen der Centrifugalität, der Rotation und Abplattung, sowie den grossen Erscheinungen des Lichtes, der Wärme, der Electricität und des Magnetismus zu Grunde liegt. Ja, sogar der Uebergang in das Gebiet des Organischen wird gewagt, um an der Hand der physiologischen Processe auch die Vorgänge des Geisteslebens zu erfassen. Die dynamische Naturauffassung wird als supra-naturalistisch abgewiesen, bei der es einen „Bäcker gebe, aber keinen Teig.“ — Noch weniger können wir eingehen auf die phantastischen Specula-

die durchgemachte Wandlung als den Sprung aus dem materialistischen Atomismus, nicht etwa in den Dynamismus, sondern unmittelbar in den Theismus. Diese Wandlung aber sei nicht unvermittelt oder nur von aussen vermittelt vor sich gegangen, sondern habe sich mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes vollzogen. Schon in seiner ersten Schrift fasst Wiessner die Atome nicht als ausgedehnt, als theillose Quanta, sondern als intensive Grösse, als „punktuelle Richtungsenergie“. Dieser Begriff des Atom's lässt es nicht mehr zu, dasselbe als substantiellen oder materiellen Träger der Kraft zu fassen, sondern zwingt, dasselbe als Aktualitätsmoment zu denken, als Akt oder Funktion oder Kraftäusserung eines zu Grunde liegenden lebendigen Subjekts. Der ganze Stoff erscheint als „die Selbstauswirkungs- oder Darstellungs- that eines einzigen Kraftwesens, eines Universal-Ichs, das unter dem Modus der Punktualenergie seine Lebendigkeit bethätigt, aber das an der Atomgebarung die Aktualitätsform seines Wesens hat.“ Als dies Kraftsubjekt wird nun, — merkwürdig genug! der Raum bezeichnet. Der Raum ist der unterschiedslos-extensive Faktor, der fähig ist, durch Unterbrechung und Markirung in qualitativer Weise, d. h. im Sinne der Zustandsänderung oder Empfindung alterirt zu werden. Der Raum ist das Geistige, die Einheit, das Subjektive im All, das empfindende quale! Er

tionen Zöllner's in den „Principien einer electro-dynamischen Theorie der Materie.“ Im Anschluss an die philosophische Auffassung des Raumes als einer dreifach ausgedehnten, in sich selbst congruenten, ebenen Mannichfaltigkeit, sucht er die Atome und die durch deren Aggregation gebildeten Körper als Schattenbilder der vierfach ausgedehnten Welt der Dinge an sich zu begreifen. — Auch Wiessner's Aufstellungen, besonders über die Bedeutung des Raumes, der förmlich zum Gott erhoben wird, erscheinen uns zu phantastisch, als dass sie eine ausführliche Darstellung und eingehende Widerlegung verdienen. Die beiden in Betracht kommenden Schriften sind: Das Atom oder das Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfaktor. Lpzg. 1874. Vom Punkt zum Geiste! Oder: Der unbewegte Beweger. I. Theil: Die aktuelle Seinsform der Punktualenergieen oder die objektive Weltseite. Lpzg. 1877.

— das Allem immanente, das Allem transcendente, das allgegenwärtige, einheitliche, untheilbare Wesen — ist die Seele des All's, ist Gott.“ Die Atome sind Nichts Andres als „Kraftmomente, Realakte, durch welche das geistige Allwesensein Empfinden stimulirt, — Atome sind Empfindungsstimulatoren.“ — Sicher wird ausser dem Autor Niemand in Anlass solcher Phantastereien behaupten, dass damit „das Denken bei einem entscheidenden Wendepunkte angelangt, und dass der Tag lichter Erkenntniss nahe sei!“

Noch mehr in den Vordergrund tritt heutzutage ein anderer Gedanke der Naturwissenschaft, die Entwicklungslehre.¹⁾ Nicht etwa weil dieselbe bedeutender wäre als jenes Grundgesetz von der Erhaltung der Kraft, — auf den ersten Blick erhellt, dass Letzteres die allgemeine, umfassende Grundlage ist, auf welcher Erstere sich aufbaut. Aber dieselbe ist nicht bloss leichter verständlich, handgreiflicher, sie führt auch rascher zu den beliebten praktischen Resultaten, bietet den gewünschten Angriffen auf die Religion und andere vom Alter geheiligte Institutionen wenigstens scheinbare Stützpunkte, ferner haben, unbegreiflich genug, die hervorragendsten Vertreter dieses „neuen Evangeliums“ es nicht verschmäht, ihre Weisheit auf den Gassen zu verkündigen um die grosse Masse der Ungebildeten für sich zu gewinnen. — Der Gedanke einer Entwicklung, zunächst aller organischen Wesen aus Einer oder doch wenigen Urformen, gehört ur-

1) Wir beschränken uns hier umsomehr auf möglichst kurze Bemerkungen, als wir schon einmal an diesem Ort (Jahrb. 1877. Heft 1.) denselben Gegenstand besprochen haben. Ferner sind die Verhandlungen über denselben so gewöhnlich, dass hinlängliche Bekanntschaft mit den in Betracht kommenden Fragen allgemein vorauszusetzen ist. Von der fast unübersehbaren Literatur seien hier nur zwei Werke erwähnt, welche die Frage nach den religiösen und ethischen Konsequenzen besonders ins Auge fassen: R. Schmid: Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. Stuttg. 1876. G. P. Weygoldt: Darwinismus, Religion, Sittlichkeit. V. d. Haageren Gesellschaft gekrönt. Leiden 1878.

sprünglich der Philosophie an, die heutige Naturwissenschaft kann denselben nur deshalb für sich in Anspruch nehmen, weil sie ihn durch eine Fülle von Thatsachen zu stützen und durch einige Hülfs-theorien zu erklären unternommen hat. Zwei Punkte sind dabei von besonderer Bedeutung, dass dieselbe nämlich auf den Menschen ausgedehnt wird, und zwar nicht blos die Abstammung seines körperlichen Organismus von thierischen Ahnen behauptet, sondern auch das gesammte seelisch-geistige Leben derselben Betrachtung nach dem Gesetz der Entwicklung unterworfen. Ferner, dass im Process der Entwicklung alle Teleologie ausgeschlossen wird.

Man beruft sich dafür gerne auf Kant, der dem Naturforscher die Aufdeckung des Causalzusammenhangs zur alleinigen Pflicht macht, ohne zu bedenken, dass derselbe, die Forderung streng durchgeführt, die Teleologie nicht einmal soviel berücksichtigen durfte, sie zu leugnen. Geschichtlich begreift sich diese Opposition gegen die Teleologie daraus, dass besonders in der Aufklärungszeit die Zweckmässigkeit in sehr äusserlich anthropomorphistischer Weise gefasst zu werden pflegte, die meisten heutigen Naturforscher aber zu wenig philosophisch gebildet sind, um den Gedanken einer immanenten Zweckmässigkeit fassen zu können. Und doch wird ihnen sogar an einzelnen Punkten ihrer angeblich rein exakten Beobachtungen unwiderleglich nachgewiesen, dass sie mit einer rein mechanischen Erklärung die verschiedenen Formen der Entwicklung unmöglich begreifen können, sondern bei strengem philosophischen Denken von der Theorie der Descendenz durch die natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein nothwendig zur Evolutionstheorie fortgetrieben würden, deren treibende Kraft gerade in dieser immanenten Teleologie beruht. Diese einseitige Auffassung der Teleologie spricht sich z. B. naiv genug darin aus, dass selbst Häckel, der die mechanische Weltanschauung mit allerschroffster Polemik gegen die Teleologie durchzuführen sucht, als den grossen Gedanken der Entwicklungslehre „die Idee der Continuität der Causalreihe in der organi-

schen wie in der anorganischen Natur“ bezeichnet, indem sie „zeigt wie Zweckmässigkeit der Bildungen in den Organismen auch ohne alle Einmischung von Intelligenz durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entstehen kann.“ Als ob nicht das zweckmässige Wirken eines Naturgesetzes auch eine Zweckmässigkeit wäre!

Fast noch verwirrender ist der andere Punkt. Wie die Organismen aus dem Anorganischen abgeleitet werden, so wird auch der Mensch als Glied des Thierreiches betrachtet. Nicht bloss insofern, als die Abstammung des menschlichen Organismus von thierischen Ahnen behauptet wird, sondern insofern, als auch das höhere, geistige Leben, das eigenthümliche Seelenleben des Menschen mit seiner reichen Entfaltung in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Religion als Produkt eben derselben allmählichen Entwicklung des Menschen aus dem Thier angesehen wird. Häckel gibt darüber meist nur einzelne aber weitgehende Andeutungen: alle Wissenschaften sollen zu Theilen der Zoologie werden, die Psychologie, die Ethik, schliesslich wol auch die Culturgeschichte, sollen nur an der Hand der Entwicklungstheorie völlig erkannt werden können.

Hier eröffnet sich ein reiches Feld für philosophische und unphilosophische Versuche und Phantastereien. Denn die Versuche, welche bis jetzt in dieser Richtung vorliegen, lassen nicht hoffen, dass irgend etwas Bleibendes hier wird zu Tage gefördert werden. Dahin gehört zunächst der Versuch von O. Caspari,¹⁾ im Geiste Darwin's, den

1) Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des natürlichen Geisteslebens. 2 Bde. Lpzg. 1873. — Der im gleichen Geiste geschriebenen „Culturgeschichte“ von Hellwald würde durch besondere Berücksichtigung eine unverdiente Werthschätzung widerfahren. — Nur erwähnt sei, dass auch das Werk von Carl Twesten: Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter in ihrer historischen Entwicklung. Berl. 1872. 2 Bde. in streng naturalistischem Geiste gehalten ist. Der Verf. bekennt sich als entschiedenen Anhänger der positiven Philosophie Comte's, dessen Bestimmung der Sociologie, welche „von der thatsächlichen Untersuchung der einzelnen Gesellschaftssphären bis zur idealen Conception der einheitlichen

er als den Newton der Biologie verehrt, eine psychologische Ergänzung der Descendenztheorie zu geben, um aus der Geschichte des ursprünglichen Geisteslebens die jetzt in geistiger Beziehung zwischen Thier und Mensch bestehende Lücke auszufüllen. Deshalb wird die psychologische Forschung angeknüpft an die Untersuchung, welche Stellung der Mensch nach dem Bau seines Körpers einnimmt innerhalb des Thierreichs. Sämmtliche Deciduatzen zeichnen sich aus durch hervorragende Intelligenz und Scharfsinn, gegenüber den mehr sanften und einfältigen Indeciduatzen. Während nun aber unter ihnen die Raubthiere besonders das Selbstgefühl entwickeln, also durch Selbstsucht und Tapferkeit ausgezeichnet sind, bei den Nagern und Affenarten dagegen das Mitgefühl besonders hervorragt, zeigt sich im Menschen das rechte Gleichgewicht zwischen beiden Grundgefühlen. Das verträgliche Familienleben zeigt ein stark entwickeltes Mitgefühl, doch tritt uns ebenso das stolze Selbstgefühl der Raubthiere entgegen. Deshalb, weil der Mensch in psychischer Beziehung die charakteristischen Eigenschaften aller Hauptstämme der Deciduatzen in sich vereinigt, ist seine Abstammung nicht auf einen derselben zurückzuführen, sondern auf den gemeinsamen Ursprung aller. Seiner Gestalt nach ein Gemisch von Affe und Raubthier, stand der Mensch zunächst im heftigen Kampfe mit allen übrigen Deciduatzenarten, aber vermöge seines Naturell's siegte er, denn dem Affen war er durch seine Tapferkeit überlegen, dem Raubthier durch seinen Gesellschaftssinn, der ihn früh einen Schutzverband gegen seine Feinde bilden liess. — In ähnlicher Weise wird die Staatenbildung und dadurch veranlasste Arbeitstheilung der Menschen nach Analogie der Insektenstaaten, die Entwicklung der Sprache

Menschheit aufsteigen soll," er zum Grundsatz seiner Darstellung macht. Daher fehlt es natürlich nicht an Angriffen auf die Speculation, der in nächster Zukunft die Physiologie allen Raum entziehen werde, wie gegen das Christenthum, das in den feindlichsten Gegensatz gegen alle Fortschritte der Wissenschaft getreten sei und dem deshalb ein Ende gemacht werden müsse.

im Zusammenhang mit der Vögelssprache und der, durch den aufrechten Gang bedingten Ausbildung des menschlichen Brustkastens besprochen. „Ganz in der nämlichen Weise wie bei den übrigen Entwicklungsprocessen des Geistes,“ so soll es auch betreffs der Religion gelten, „die Verbindungslinien mit der Thierwelt richtig zu ziehen, um durch diese zusammenhangsvolle Construction auch die einheitliche vorgeschriebene Basis zu gewinnen, auf der allein sich wahrheitsgemäss die ganze Entwicklung aufbaute und von der aus allein sie klar zu begreifen ist.“ Nun, wer sucht, der wird finden, — und so kann es uns nicht wundern, dass schon in der Thierwelt die Spuren der Religion gefunden, andererseits die anfängliche Religion des Menschen als durchaus thierisch bezeichnet und damit jeder Unterschied aufgehoben wird, freilich nur, indem die Religion unter der Hand zu einem unbestimmten Etwas zerrieben wird, das Niemand wiedererkennt, und doch wieder zugestanden, dass sie in der menschlichen Gesellschaft erst zur eigentlichen Entfaltung kommt. Wie diese selbst dargestellt wird im Zusammenhang mit der Verehrung der Häuptlinge, dem Dienste der Todten, der Feuererfindung etc, übergehen wir hier füglich.

Die Entwicklung des Denkens im Zusammenhang der Descendenztheorie darzustellen, sind bis jetzt erst unbedeutende Versuche gemacht. In den Werken von Darwin und Häckel finden sich einige allgemeine Andeutungen. Doch auch sie beschränken sich meist auf diejenige Seite des psychischen Lebens, welche mit dem körperlichen Organismus unverkennbar in engstem Zusammenhange steht, nämlich auf die Entwicklung der Sinneswerkzeuge. Doch hier dürfte grade der gewichtigste Einwand gegen die ganze Descendenztheorie am meisten treffen, wie nämlich minimale Veränderungen des Organismus für die Erhaltung im Kampfe um's Dasein bereits von Vortheil sein sollen, z. B. eine zum Sehen noch ungenügende, minimale Minderung der Undurchsichtigkeit der Körperoberfläche dort, wo sich später das Auge bildete. Sollte man etwa versuchen, derartige Gedanken auch auf die höhern Stufen

psychischer Entwicklung auszudehnen, so dürfte doch daran zu erinnern sein, dass der Unterschied der menschlichen Sprache als Begriffssprache von den unwillkürlichen Lauten der Thiere nicht unterschätzt werden darf. Die begriffliche Abstraktion, welche der menschlichen Sprache zu Grunde liegt, ist doch etwas so entschieden qualitativ Anderes, dass sie unmöglich aus der blossen Summation niedrer Vorgänge und Fähigkeiten erklärt werden kann.¹⁾

Dagegen sind an der Hand und im Geiste der Entwicklungslehre die naturalistischen Versuche zur Erklärung der ethischen Probleme wieder aufgetaucht.²⁾ Wenn

1) Einen ausführlichen Versuch, die Darwinistischen Gedanken auf das psychologische Gebiet anzuwenden enthält die interessante Schrift des Franzosen Th. Ribot: *Die Erbllichkeit*. Eine psychologische Untersuchung ihrer Erscheinungen, Gesetze, Ursachen und Folgen. Deutsch von Otto Holzen. Lpzg. 1876. Auf Grund eines reichen Materials werden Gesetze für die Vererbung psychischer Thätigkeiten aufgestellt.

2) Am ersten wird man einen solchen Versuch vermuthen in der Schrift von Carneri: *Sittlichkeit und Darwinismus*. Drei Bücher Ethik. Wien 1871. Freilich bezeichnet der Verf. als Aufgabe der Ethik, nachzuweisen, dass zwischen den Resultaten der Naturforschung und dem Gesetz der Sittlichkeit, wie es aus einer unbefangenen Erforschung der Begriffswelt sich ergibt, kein Widerspruch bestehe; freilich gilt ihm auf dem Gebiet der Naturforschung der Darwinismus und der oft erwähnte Kampf ums Dasein als die höchste und sicherste Wahrheit, denn die Seele besteht nur in der hohen, bis zur Selbständigkeit fortgeschrittenen Differenzirung eines central zusammen wirkenden Organismus, und der Unterschied des Menschen gründet sich nur auf die grössere Differenzirung des Kehlkopfs, des Gehirns, der Extremitäten und auf den aufrechten Gang, — aber wie es schon ein eigenthümliches Unternehmen ist Hegel's Dialektik mit Darwin's Untersuchungen zu verknüpfen so kommt der Verf. über allerlei Gerede über ethische und andere Fragen nicht zu ernstern Untersuchungen, am wenigsten zur Entwerfung einer allmählichen Entwicklung der Sittlichkeit. — Auch die übrigen hierher gehörigen Schriften sind recht oberflächlich: F. Maier: *Versuch einer „monistischen“ Begründung der Sittlichkeitsidee*. Stuttg. 1876. — Mit höchst gehässigen Angriffen auf das Christenthum. — Paul Rée: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz 1877. — Hervorragend in der leichtfertigen Art, in welcher die schwierigsten Probleme als gelöst betrachtet und über entgegengesetzte Ansichten hochmüthig abgesprochen wird.

F. Maier als die drei Stufen der Sittlichkeit, welche bereits in der Natur vorhanden sei, aber im Menschen die höchste Vollendung erreiche, die Ordnung als Maass in der Verbindung, Vereinigung in der Arbeitstheilung, das Aufgeben der Individualität zum Wohle Anderer, das Mitgefühl, welches nur Befriedigung findet in der Sorge um Andrer Glück, bezeichnet, so kommt er in letzter Linie auf denselben Gedanken, den Häckel ausspricht und Rée weiter ausführt, dass nämlich das Gute und das Böse auf dem Gegensatz der egoistischen und der unegoistischen Triebe beruhe. Wenn man, und vielleicht mit Recht, den socialen Trieb, wie derselbe sich zur Volksliebe und sogar zur allgemeinen Menschenliebe ausdehnt, auf eine Erweiterung der natürlichen Elternliebe zurückführt, so findet sich allerdings bei den Thieren, besonders denjenigen höherer Ordnung, etwas jenem Gegensatz Analoges. Nur Schade, einmal, dass zwischen dem Natürlichen und Ethischen nicht die gewünschte Einheit, sondern im Gegentheil der schroffste Gegensatz herrscht, wenn dort, im Kampf um's Dasein, der rücksichtslose Egoismus, das treibende alles beherrschende Princip ist, hier dagegen die Aufopferung für Andre als gut gepriesen, der Egoismus als böse verdammt wird. Ferner zeugt es von mangelhafter Beobachtung der sittlichen Verhältnisse, wenn behauptet wird: nur egoistische Handlungen werden böse, nur unegoistische Handlungen werden gut genannt. Nur Ein Beispiel, an dem dieser Kanon sofort als unrichtig sich erweist: Wohlthätigkeit wird allgemein als sittlich gut bezeichnet; gibt Jemand soviel fort, dass er dadurch selbst sich der Mittel der Existenz oder des Wirkens entblösst, oder gibt er an solche, die dadurch nur mehr verdorben werden, so ist die That ebenso uneigennützig, wird aber dennoch als böse getadelt. — Als gesetzgebende Autorität erkennt diese naturalistische Betrachtung der Ethik nur die Gemeinschaft, welche als gut bezeichne, was der Gemeinschaft nütze, als böse, was ihr schade. Und doch lehrt wieder ein Beispiel, dass dieser Gesichtspunkt nicht ausreicht: warum werden nicht von der Ge-

meinschaft alle diejenigen Glieder ausgeschlossen oder gar getödtet, welche ihr nur zur Last sind? — Wie die Begriffe des Guten und Bösen, so soll auch die subjective Verpflichtung des Einzelnen im Gewissen nur auf Gewöhnung an das Urtheil der Gemeinschaft zurückgehen. Das Gefühl der Freiheit, der Verpflichtung, der Verschuldung etc., ist leere Einbildung. — Es liegt auf der Hand, dass diese Art der Betrachtung viel zu sehr auf der Oberfläche bleibt, als dass sie die schwierigen ethischen Probleme auch nur annähernd lösen könnte. Die wichtigsten Fragen, wie aus einer Natur ohne Zweck der nach Zwecken handelnde Mensch hervorgehen könne, wie die unleugbaren Thatfachen der persönlichen Verbindlichkeit und Zurechnung zu erklären seien, werden kaum begriffen, geschweige denn gelöst.

Schon oben haben wir an den Vertretern des Darwinismus eine folgeschwere Unklarheit hervorgehoben. Es wird gegen alle und jede Teleologie polemisiert, dabei wird aber nicht unterschieden zwischen einer rein äusserlichen, den Causalzusammenhang aufhebenden und einer immanenten, die wirkenden Ursachen sich dienstbar machenden Zweckmässigkeit. So kommen denn neben der entschiedensten Verwerfung aller Teleologie doch wieder Ausdrücke vor, welche eine immanente Zweckmässigkeit einschliessen. Diese Unklarheit muss sich nun nothwendig wieder da geltend machen, wo im Anschluss an die Entwicklungstheorie eine allgemeine Weltanschauung gewonnen werden soll, oder wo der Uebergang von der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie gesucht wird. Der Naturphilosoph Häckel nimmt als das letzte Substrat alles Seins und Geschehens, als das wahrhaft Seiende kleinste diskrete, nicht weiter theilbare Massentheilchen der Atome an, umgeben von Aetheratomen, beide ausgerüstet mit anziehenden und abstossenden Kräften, die nach den Newton'schen Gesetzen wirken. Die Summe dieser Atome und ihrer Kräfte ist in Zeit und Raum ewig dieselbe, aber die Form ihrer Zusammenordnung ist steter Veränderung unterworfen. Diese Veränderungen, welche

lediglich nach dem Causalgesetz, ohne Einfluss irgend eines Zwecks erfolgen, bilden die verschiedenen Formen der anorganischen Stoffe, sowie die Organismen, welche durch die rein mechanischen Vorgänge der Vererbung und Anpassung in einer Fülle mannichfaltiger Formen sich aus einander legen. Ja, auch unsere geistige Thätigkeit, das Denken wie das scheinbar freie Wollen, beruht auf eben derselben Grundlage, so dass die ganze Völker- und Culturgeschichte sich auflösen liesse in einen physikalisch-chemischen Process, aufs strengste beherrscht vom Causalgesetz. Denn als die „Grundidee des Monismus“ wird bezeichnet „die Idee des Mechanismus, d. h. der Gedanke, dass überall Ein nothwendiger Zusammenhang herrscht und demgemäss die ganze uns erkennbare Welt Ein einheitliches Ganze ist.“ Mit diesem Grundsatz allein ist für die genauere Bestimmung der Atome und des sie beherrschenden Gesetzes noch viel Spielraum gelassen; wird mit der mechanischen Weltanschauung wirklich Ernst gemacht, so langen wir bei den rein materiellen Atomen des Demokrit an, wird die Zweckmässigkeit nur als äusserliche verneint, dagegen als immanente den Kräften selbst beigelegt, so werden die Atome zu Leibnitzischen Monaden. Häckel selbst schwankt in den ältern Schriften unklar zwischen beiden Anschauungen.¹⁾ Vor ihm waren jedoch schon andere dazu fortgeschritten, den materiellen Atomen eine gewisse geistige Kraft zuzuschreiben. So macht Fechner²⁾ geltend, dass die Auslese im Kampfe um's Dasein zu bestandfähigen Gebilden und zu fortschreitender Vervollkommenung nur dann führen könne, wenn den mechanischen Atomkräften zweckmässige und unzweckmässige Erfolge nicht durchaus gleichgültig wären, sondern in denselben eine „Tendenz zur Stabilität“ herrsche, welche aus einer beliebigen chaotischen Ordnung einer Vielheit

1) Vergleiche darüber die interessante Schrift von Konrad Dietrich: Philosophie und Naturwissenschaft. Tübingen 1875.

2) Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte. Lpzg. 1873.

von materiellen Elementen durch die Wirksamkeit ihrer innern Kräfte eine Constellation hervorgehen lasse, in der jeder Theil dazu beiträgt, den andern und damit das Ganze in einen bestandfähigen Zustand zu versetzen und darin zu erhalten. Damit wäre sofort eine innere Teleologie zugelassen. — Aber noch weiter hat Andere die Consequenz ihres Denkens geführt. Die grosse Kluft zwischen vernünftigen und unvernünftigen Wesen ist für alle Erfahrung thatsächlich gegeben. Soll diese Kluft überbrückt und die psychische Thätigkeit mechanisch erklärt werden, so ist das nicht dadurch möglich, dass das psychische Leben geleugnet, sondern nur dadurch, dass es irgendwie auf die materiellen Vorgänge übertragen wird. Um das Seelenleben aus dem mechanischen Zusammenwirken der Atome erklären zu können, muss man nothwendig irgend welches Seelenleben in diese Atome hineinverlegen. So kommt Zöllner dazu, der Materie als die allgemeinste Eigenschaft und als nothwendige Bedingung zur Begreiflichkeit der sinnlichen Veränderungen Empfindung beizulegen. Da nämlich das unmittelbare Material aller unsrer Erkenntniss die Sinnesempfindung ist und erst aus diesem Material der Verstand die Aussenwelt aufbaut, da ferner die Vorstellung einer Empfindungsqualität sich nicht auf die Vorstellung causaler Beziehungen in Raum und Zeit reduciren lässt, so bleibt nur die Alternative, „entweder auf die Begreiflichkeit der gedachten Erscheinung für immer zu verzichten, oder die allgemeinen Eigenschaften der Materie hypothetisch um eine solche zu vermehren, welche die einfachsten und elementarsten Vorgänge der Natur unter einen gesetzmässig damit verbundenen Empfindungsprocess stellt.“ Man könnte etwa bei der relativen Bewegung zweier materieller Punkte die Verwandlung von Potentialenergie in Bewegungsenergie mit einer Lustempfindung verbunden denken und umgekehrt die Verwandlung von Bewegungs- in Potentialenergie mit einer Unlustempfindung. Einfluss auf die Bewegung der Materie würde diese Empfindung nur dann bekommen, wenn wir annehmen, dass die Bewegungen innerhalb eines ab-

geschlossenen Gebietes von Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie den unbewussten Zweck verfolgten, die Summe der Unlustempfindungen auf ein Minimum zu reduciren. Das mechanische Streben nach Gleichgewicht hätte dann seinen tieferen Grund in dem psychischen Streben nach möglicher Verminderung der Unlust und Erhöhung der Lust. „Auf der niedrigsten Stufe der Organismen wird die Wechselbeziehung der Individuen durch Reize vermittelt, welche bei allen zweckmässigen Veränderungen eine Lustempfindung, bei allen unzweckmässigen eine Unlustempfindung auslösen und hierdurch alle Thätigkeitsäusserungen mit der Zeit in zweckmässige zu verwandeln streben.“

Auch Häckel wendet sich in seinen spätern Schriften¹⁾ dieser Auffassung der Atome zu. „Die neueren Streitigkeiten über die Beschaffenheit der Atome, die wir in irgend einer Form als letzte Elementar-Factoren aller physikalischen und chemischen Processe anerkennen müssen, scheinen am Einfachsten durch die Annahme gelöst zu werden, dass diese kleinsten Massentheilchen als Kraftcentra eine constante Seele besitzen, dass jedes Atom mit Empfindung und Bewegung begabt ist.“ „Die Entwicklungslehre des Seelenlebens zeigt uns, wie dasselbe von der niedern Stufe der einfachen Zellseele durch eine erstaunliche Reihe von allmählichen Entwicklungsstufen sich bis zur Menschenseele hindurch gearbeitet hat.“ Dadurch erhält der naturwissenschaftliche „Monismus“, oder die „monistische“ Naturphilosophie trotz aller heftigen Polemik gegen die Teleologie ein Gepräge, das gar sehr abweicht von der mechanischen Atomistik eines Demokrit.

„Monismus“ ist nämlich die Bezeichnung dieser modernen Denkart. Wenn dieser Name mit Emphase geltend gemacht wird gegenüber Materialismus und Idealismus, als ob diese mit ihrer Zurückführung resp. der Kraft auf

1) Vgl. besonders: Die Perigenesis der Plastidule. 1876 und: Die heutige Entwicklungslehre im Verhältniss zur Gesamtwissenschaft. 1877.

den Stoff oder des Stoffes auf die Kraft im Dualismus stecken geblieben wären, so beruht dies Vorgeben auf einem Irrthum. Auch jene Systeme waren streng monistisch, d. h. einheitlich. Das Charakteristische des modernen Monismus besteht vielmehr darin, dass er, im Geiste des modernen Axiom's: „Keine Kraft ohne Stoff, und kein Stoff ohne Kraft!“ Stoff und Kraft nicht aufeinander zurückzuführen sucht, sondern aus dem „Monon“, einem mit Kräften versehenen Stoff-Atom das Weltall aufzubauen unternimmt.

In der oben bezeichneten Wendung begegnet sich dann der naturwissenschaftliche Monismus mit Gedanken, die auf ganz anderm Boden gewachsen sind. So verkündigt auch Ludwig Noiré¹⁾ einen Monismus im Anschluss an Darwin, R. Mayer und L. Geiger, vor allem abhängig von Schopenhauer. Der natürliche Entwicklungsgang des Wissens bringt es mit sich, dass dasselbe von der anthropomorphen Betrachtung der Natur ausgeht. Der gegenwärtige Standpunkt wird gekennzeichnet durch das Streben, alles auf die Bewegung der Atome zurückzuführen. Der Fehler dieser Betrachtungsart liegt darin, dass man nicht erkennt, das Empfinden sei etwas ebenso Ursprüngliches, wie die Bewegung. Sobald dieser Irrthum, dass das Empfinden ein unterscheidendes Kriterium der organischen Wesen sei, aufgegeben ist, das letzte Ziel des Wissens aufgedeckt, an der Hand der Entwicklungsgeschichte von der Betrachtung des eigenen Ich ausgehend, das ursprüngliche Empfinden in seinen niedersten Formen zu erfassen. Das Weltall besteht in letzter Linie aus ganz gleichen Atomen, welche Kraft und Stoff in sich vereinigen, denn: „Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft.“ Diese Einheit

1) Mit übermässigem Selbstbewusstsein erhebt Noiré in einer Reihe unklar und breitspurig geschriebener, an Wiederholungen reicher Schriften den Anspruch, den endgültigen Abschluss aller philosophischen Forschung gefunden zu haben. Wir nennen nur zwei: Der monistische Gedanke. Lpzg. 1875. Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie. Lpzg. 1877.

wird „Monon“ genannt. Die beiden Ureigenschaften desselben sind Bewegung und Empfindung; die Einheitsform aller Bewegung ist der Raum, die Einheit aller Empfindung die Zeit, daher sind Zeit, Raum, Causalität die reinen Formen, in welchen die Welt als Erscheinung uns gegeben ist. Das wahre Wesen der Dinge ist die Bewegung, sofern es als subjektive Causalität sich äussert, das Empfinden, sofern die objektive Causalität der Welt darin einzieht. Auf dem allmählichen Wachsthum der Empfindung beruht der wunderbare Fortschritt in der Entfaltung der Wesen zu immer mehr besondern Individuen und zu immer vollkommneren Bildungen. Das Bewusstsein erwacht in Folge eigenthümlicher Zusammenlagerung der Atome, veranlasst durch den Gegensatz der dem Atom einwohnenden Bewegung gegenüber einem andern. Jedes Wesen in der Welt ist also eine vom geistigen Inhalte erfüllte Monade, deren Körper mechanisch bewegter Stoff ist, der aber Form, Grösse etc. durch jenes Geistige erhält.

Denselben Gedanken einer allgemeinen Beseelung der materiellen Atome finden wir auch ausgesprochen von Avenarius,¹⁾ den wir bereits im Eingang erwähnten als Vertreter einer mit Comte übereinstimmenden Begriffsbestimmung der Philosophie. Die Empfindung ist erfahrungsmässig das Prädikat wenigstens einer gewissen Zahl von Substanzen; daraus folgt das Bedürfniss, sie als Eigenschaft der Substanz schlechthin zu denken. Die Unmöglichkeit, die Empfindung aus der unempfindenden Substanz abzuleiten, wird unzweifelhaft zur Anerkennung der empfindenden Substanzen oder der „bewussten Atome“ hinführen. Das Seiende ist zu denken als Empfindung, welcher Nichts Empfindungsloses zu Grunde liegt. Die

1) Vgl. die Schrift: Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Lpzg. 1876. Leider können wir auf diese interessante Schrift, die neben manchen anregenden Gedanken auch manche eigenthümliche Schwächen hat, hier nicht näher eingehen.

enge Verbindung von Empfindung und Bewegung neben der Unmöglichkeit, Empfindung aus Bewegung abzuleiten, führt dazu, alles Sein dem Inhalt nach als Empfindung, der Form nach als Bewegung zu denken.

Blicken wir zum Schluss noch einmal zurück auf den Weg, den wir durchwandert haben. Auf den ersten Blick kann es scheinen, als wäre es nur eine bunte Reihe verschiedenartiger Versuche, die Welt zu begreifen, zugleich aber Versuche, denen kaum ein bleibender Werth zuzugestehen wäre. Dem aufmerksamen Beobachter entgeht jedoch das Gemeinsame derselben nicht und ebensowenig ihre bleibende Bedeutung, wenn diese auch weniger in einem fest gesicherten Resultat bestehen dürfte, als in einer gewissen Direktive, welche künftige Versuche davon erhalten. Ueberall macht sich die Bedeutung der objektiven Wirklichkeit, der äussern Realität geltend. Das fortgehende Studium der Natur, die eingehende Beschäftigung mit der Welt der körperlichen Dinge lässt dieselbe zu bedeutend erscheinen, um nach Art hochfliegender idealistischer Speculationen sie auch ferner noch in die Schablone einiger vom Geist entlehnter Kategorien zu zwängen. Daher das Dringen auf Erfahrung, genaue Beobachtung, sinnliche Wahrnehmung, daher das Bemühen, den Stoff zu begreifen, auch der sogenannten „todten“ Materie beizukommen. Es kann nicht wundern, dass dies Streben zunächst dazu führte, es einmal mit dem realen Moment alles Seins, mit dem Stoff oder der Materie zu versuchen, ob nicht vielleicht hier der Schlüssel des Welt-räthsels liege. Bald genug jedoch zeigte sich ernsten Denkern die Unmöglichkeit, von hier aus das Weltall zu begreifen, das ideale Moment alles Seins, die Kraft in ihrer vielfachen Erscheinungsform, der Gedanke in seiner unleugbaren Besonderheit, lässt sich nun einmal nicht aus dem Stoff allein begreifen. Seitdem ist „Monismus“ das allgemeine Lösungswort. Man scheut sich, mit dem unterschiedenen Idealismus den Stoff zurückzuführen auf den Geist als letzten Grund, man erkennt die Unmöglichkeit, mit dem entschiedenen Materialismus die Kraft, in höchster

Linie den Geist, als blosse Funktion des Stoffes aufzufassen. Deshalb sucht man die Lösung in möglichster Zusammenbindung beider Gegensätze in der letzten Einheit des Weltalls, im Monon, und zwar in der Weise, dass man die psychischen Thätigkeiten, wenigstens die elementarste, die Empfindung, ohne Weiteres auf dasselbe überträgt. Doch was ist damit gewonnen? Nicht mit Unrecht hat man Schopenhauer zum Vorwurf gemacht, dass er den Begriff des Willens, der bisher in dem enger begrenzten Kreise etwas ganz Bestimmtes bezeichnete, durch seine Verallgemeinerung entleert habe. Ganz dasselbe gilt von dieser Bestimmung des „Monismus“. Was wir gewohnt sind, am Menschen Empfindung zu nennen, ist es nicht, was am „Monon“ also genannt wird, sondern nur ein unklares, unbestimmtes Analogon. Wegen dieser Unbestimmtheit aber trägt ein solches Analogon Nichts bei zur Erkenntniss der angenommenen letzten Einheiten, ja, sobald von der Empfindung des Stoffes, der Atome etc. geredet wird, sind wir in Gefahr, den jetzt stehenden Begriff auch für das menschliche Geistesleben zu verwischen und zu verlieren. Künftige Versuche dürften also einen andern Weg einschlagen müssen, um mit der Formel des „Monismus“ der Lösung des Welträthsels näher zu kommen.¹⁾

1) Zu unsrer Freude finden wir denselben Gedanken ausgesprochen in der höchst lehrreichen Schrift von Rudolf Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Lpzg. 1878. Art. Monismus-Dualismus.

Zur Textkritik des Jesaia.

Von

Prof. G. Studer.

Zweiter Artikel.

Das Wechselverhältniss zwischen Kap. 7 und 8.

Schon manchem Leser dieser Kapitel, die sich beide auf dasselbe politische Ereigniss, den syro-ephraimitischen Krieg beziehen, muss die grosse Aehnlichkeit aufgefallen sein, die in der symbolischen Einkleidung der darin enthaltenen Orakel zu Tage tritt. Beide knüpfen die Weissagung von der Erfolglosigkeit des von den verbündeten Königen von Damaskus und Samaria gegen Juda unternommenen Feldzuges und dem in naher Zeit bevorstehenden Fall ihrer Reiche an die Geburt und Altersentwicklung eines Kindes, das im achten Kapitel ausdrücklich, im siebenten muthmasslich, als ein Kind des Propheten selbst bezeichnet wird. In dem einen dieser Orakel wird eine gänzliche Verödung des Landes, vor dessen Königen jetzt dem judäischen Könige graut (c. 7, 16), in dem anderen eine Ausplünderung desselben, indirekt also eine Niederlage der zwei Könige durch die assyrischen Waffen (c. 8, 4), vorausgesagt. Ob damit zwei aufeinander folgende Phasen des Kriegs mit Assyrien gemeint sind, und zwar so, dass in verkehrter Ordnung Kap. 7 zuerst das Endergebniss, Kap. 8 eine darauf erst vorbereitende Niederlage vorhergesagt werde, ist streitig: ebenso die Bestimmung des Zeitabschnittes, dessen Eintreten für

jedes dieser Ereignisse an dem Alter der zwei Schicksalskinder abgemessen wird und ihre Beziehung auf die Realität der Geschichte. Abgesehen von der Complication und Unklarheit, welche diese doppelte Zeitmessung an zwei verschiedenen Kindern für Begebenheiten, die nicht weit auseinander liegen, mit sich bringt, so zeigt sich in dieser Wiederholung und Gleichförmigkeit der symbolischen Einkleidung eine gewisse Armuth der Phantasie, die namentlich an einem Jesaia in hohem Grade befremden und die Frage entschuldigen muss, ob wir hier nicht eine aus den historischen Schriften längst bekannte Erscheinung vor uns haben, dass nämlich ein und dasselbe Factum nach verschiedenen Quellen mit einigen Variationen in Namen und Nebenumständen doppelt erzählt wird? Und eine verschiedene Quellenschrift liegt unstreitig den beiden Kapiteln zu Grunde, sofern das 7. Kap. von Jesaia in der dritten Person spricht, während er im achten selbstredend auftritt.

Um diese Zweifel und Verdachtsgründe entweder zu rechtfertigen oder zu zerstreuen, wird aber eine genauere, kritisch-exegetische Erläuterung eines jeden dieser Kapitel ihrer wechselseitigen Vergleichung vorangehen müssen, und umsoweniger überflüssig erscheinen, als die Deutung aller Einzelheiten in denselben noch keineswegs so festgestellt ist, dass sie auf übereinstimmende Billigung der Fachmänner rechnen dürfte, um daraus ohne Weiteres Folgerungen aus den Gesamttinhalt und die Tendenz desselben ziehen zu können. Wir beginnen dabei mit dem achten Kapitel, welches, als von Jesaia unmittelbar herrührend, bei einer Vergleichung der beiden Kapitel nothwendig die Grundlage und der Ausgangspunkt sein muss.

I.

Kapitel 8.

V. 1—4. In den vier ersten Versen dieses Kapitels erzählt uns Jesaia: er habe von Gott den Auftrag erhalten, unter Beiziehung unverwerflicher Zeugen auf eine grosse Tafel in allgemein verständlicher Schrift zu schrei-

ben: לְמָהָר שָׁלַל חֵשׁ בּוֹ. Die Worte lauten vermöge des vorgesetzten Lamed wie die Ueberschrift eines Orakels, vgl. c. 5, 1. Aber statt des erwarteten Orakels, das nun folgen sollte, fährt Jesaia zu erzählen fort, wie ihm die Prophetin hierauf einen Sohn geboren, dem er auf Gottes Befehl eben jenen Namen Maherschallal chaschbaz gegeben habe, und knüpft daran sogleich die Erklärung: dieser Name bedeute symbolisch die Plünderung der Hauptstädte des aramäischen und ephraimitischen Staates, Damaskus und Samaria's, durch die Assyrer, und zwar werde diese erfolgen, bevor noch der Neugeborene den Vater- und Mutternamen werde sprechen können. —

Ein unbefangener Leser wird sich nun in der Darstellung dieses Vorgangs des Gedankens an ein Hysteron Proteron kaum erwehren können. Oder scheint die natürliche Folge der Begebenheiten, die uns hier erzählt werden, nicht vielmehr die gewesen zu sein: dem Propheten wird von seiner Gattin ein Knabe geschenkt, dem er in Folge höherer Inspiration jenen Namen gibt, der eine Weissagung auf die in kurzer Frist bevorstehende Besiegung der Könige von Aram und Israel durch die Assyrer enthielt. Diese Weissagung schreibt er in einer förmlichen Urkunde mit Zeugenunterschrift in grossen Jedermann lesbaren Lettern auf, damit sie ihm bei ihrem Eintreffen zur Rechtfertigung gegen den Unglauben diene, mit dem sie von seinem Volke aufgenommen worden war. Wir lesen ja einen ganz ähnlichen Vorgang Kp. 30, 8. Dadurch, dass der Prophet die Ausplünderung der beiden Länder bei der Geburt seines Knäbleins als schon in kurzer Zeit, vielleicht in Jahresfrist, bevorstehend vorher verkündigt, hat er seine Sehergabe gewiss schon hinreichend gerechtfertigt. In's Unglaubliche würde sie aber unter Beibehaltung der massorethischen Satzfolge dadurch gesteigert, wenn er jenes politische Ereigniss schon vor der Schwangerschaft und Entbindung seiner Gattin, also auch diese mit, vorausgesagt hätte; denn ohne besondere göttliche Eingebung konnte er doch nicht vorauswissen, dass seine Gattin gerade mit einem Knäblein schwanger

gehen würde, und in diesem Falle hätte sich der göttliche Befehl v. 1 nicht auf das Aufschreiben jenes Orakels beschränken, sondern auch eine mit Hosea 1, 2. 3, 1 analoge Aufforderung zu ehelicher Beiwohnung enthalten müssen. Das Orakel über Maherschallal. würde dann etwa, wie dasjenige an Zacharia Luc. c. 1, 13 gelautes haben: „siehe, deine Gattin wird einen Sohn gebären, des Name sollst du Maherschallal. heissen; denn bevor der Knabe den Vater- und Mutternamen wird stammeln können, wird man u. s. w.“; statt aber dieses Orakel in extenso anzuführen, hätte Jesaia sich begnügt, es nur im Allgemeinen als ein Orakel „über Mahersch.“ zu bezeichnen und dann sofort v. 3 u. 4 die Ausführung des göttlichen Befehls erzählt. Alle diese, an und für sich nicht wahrscheinlichen Suppositionen von Zwischengedanken, die man in den einfachen Wortlaut des Textes einschwärzen muss, werden überflüssig und diese Häufung des Wunderbaren, die für den Hauptzweck der Weissagung ganz unnöthig ist, wird vermieden, wenn man die Ordnung der Verse 1 und 2, und 3 und 4 geradezu umstellt und also das Kapitel mit V. 3 und 4 beginnt. Wie diese Verwirrung in den masoretischen Text gekommen ist, ob absichtlich oder unabsichtlich, wüsste ich nicht zu sagen. Nur soviel ist mir gewiss, dass man ihr nicht etwa damit ausweichen kann, dass man die Aoriste der Verse 3 und 4 im Sinne eines Plusquamperfekts nähme; denn dieser Annahme widerstrebt der hebräische Sprachgebrauch.

Das Misstrauen der Hofpartei und ihres Anhangs unter dem Volke in des Propheten mündliche Verheissung, ein Misstrauen, das ihn eben veranlasste, sein Orakel für die kommenden Zeiten Jedermann verständlich und lesbar in Schrift zu verfassen, hatte aber seinen Grund theils in einer Ueberschätzung der Macht der beiden feindlichen Könige, theils in der Geringschätzung der Macht und Fürsorge des unsichtbar auf Zion waltenden Königs der Könige, der ihnen doch von ihren Vätern her als der lebendige und allmächtige Gott selbst hätte bekannt sein sollen. Daher fügt Jesaia jenem ersten Orakel

ein zweites hinzu (V. 5—16), das jenen Ungläubigen die verdiente Beschämung und Strafe verkündigen, den Schwachgläubigen und Verzagten aber Trost und Ermunterung einflössen sollte. Was in demselben etwa der Erklärung bedürfen möchte, ist Folgendes:

V. 6. In V. 6 haben die Massorethen aus irgend einem Missverständnisse dem Infinitiv von **מס** die Consonanten des gleichlautenden und häufig vorkommenden Substantivs **משוש**, Freude, (24, 8. 11. 32, 14. 65, 18) substituirt, das hier weder grammatisch möglich, noch seiner Bedeutung nach passend ist. Denn 1) verlangt der folgende Akkusativ einen Verbalbegriff, von dem er abhängt und 2) ist es nicht denkbar, dass auch nur eine Minderzahl der Bewohner Jerusalems sich des künftigen Sieges der beiden Könige hätte freuen sollen, und steht diese Voraussetzung in direktem Widerspruch mit der Furcht und dem Schrecken, die nach V. 12 unter ihnen herrschen. Vielmehr ist hier von dem im Cal wenig gebräuchlichen **מס** der noch von **יען** abhängige Inf. constr. absichtlich gewählt, um mit dem vorhergehenden **מאס** eine Paronomasie zu bilden, und ebenso ist die Verbindung dieses Verbums mit einem Akkusativ der gewöhnlicheren mit **משני** vorgezogen, um dem Akkusativ bei **מאס** einen parallelen Akkusativ bei **משש** gegenüber zu stellen; und dies darf hier um so weniger befremden, weil **משש** doch nur der Paronomasie zu Liebe die Stelle von **ירא** vertritt. Hinwieder steht das sanft fliessende Wasser Siloa's in einem antithetischen Parallelismus zu dem reissenden Euphratstrome, und nur das Streben nach einer solchen Antithese mag es rechtfertigen, dass der auf Zion waltende allmächtige Gott mit diesem Tropus bezeichnet wurde. Denn eigentlich ist es der Gegensatz des kleinen unbedeutenden jüdischen Staates gegenüber dem grossen gewaltigen Assyrien, der zu dem Bilde der beiden Wasser Veranlassung gab. Aber dem Propheten fliesst hier die Vorstellung des jüdischen Staates mit derjenigen seines Schirmgottes in Einen Begriff zusammen, und er will das Vertrauen auf die irdische Macht dem Vertrauen

auf die überirdische, göttliche Macht gegenüberstellen. Jenes falsche auf Unglauben beruhende Vertrauen war eben der Grund, weshalb die schützende und rettende Macht des an dem kleinen Siloa verehrten Gottes von dem zagenden Volke verkannt und geringgeschätzt wurde, so dass sein König, statt auf diesen Gott zu vertrauen, bei dem Assyrierkönige eine ihn selbst mit dem Untergang bedrohende Hülfe und Rettung suchte.

V. 7. In V. 7 ruht auf den Worten **אֶת־מֶלֶךְ א'—כְּבוֹדוֹ**, in welchem **כְּבוֹד** wol nur ein kürzerer Ausdruck für **חֵיל** **כְּבוֹד** (37, 2) ist, mit Rücksicht auf 7, 17. 20, der Verdacht eines Interpretaments.

V. 8—10. Die Schlussworte des V. 8 **אֲרָצָה עִמָּנִי אֵל** fasst man gewöhnlich als Anrede an das c. 7, 14 mit diesem Namen belegte Schicksalskind. Allein eine Anrede an ein in dem ganzen übrigen Abschnitte nicht genanntes Subject wäre doch sehr sonderbar, und müsste um so befremdlicher erscheinen, wenn die beiden Orakel c. 7 und 8, wie wir zu zeigen suchen werden, ganz unabhängig von einander entstanden sind, eine Rückbeziehung des einen auf das andere also lediglich auf Rechnung des Ordners dieser Orakel käme. Dazu kommt, dass die im 9. Verse an die Feinde, die soeben als Vollstrecker einer göttlichen Strafsentenz eingeführt waren, so unerwartet ergehende Aufforderung, sich nur an dem Volke Gottes zu versuchen, um sofort der Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen bewusst zu werden, nur dann erklärlich wird, wenn schon im achten Verse eine Wendung des bis dahin drohenden Inhaltes des Orakels zu einer, wenigstens für die Frommen im Lande, tröstlicheren Aussicht stattgefunden hat. Diese erlangt man aber nur, wenn **עִמָּנוּ אֵל**, wie gleich nachher (v. 9), in appellativem Sinne genommen wird. Die Worte bilden dann den Nachsatz zu dem als Conditionalsatz vorausgehenden **וְהָיָה—אֲרָצָה** (das Perf. **הָיָה** in einräumendem Sinne wie **הָיָה** c. 30, 4), und der Sinn ist: Aber mag auch die Ausbreitung seiner Flügel die volle Breite deines Landes sein — mit uns ist Gott. Tobt daher immerhin ihr Hei-

den u. s. w. Das Suffix in **הַעַם הַזֶּה** geht auf **אֲרֻצֵּי** V. 6, zu dem sich nun in **עַמִּי** der Prophet mit den seinen Worten vertrauenden Frommen in Gegensatz stellt; an diese richten sich auch seine aufmunternden Worte V. 12 f. Von dem Bilde des überströmenden Wassers ist der Prophet plötzlich zu dem eines mit ausgebreiteten Flügeln herbeifliegenden Raubvogels übergegangen, mit welchem auch Jerem. 48, 40. 49, 22 die das Land Moab und Edom überziehenden Chaldäer verglichen werden; dafür war vielleicht ein ähnlicher tropischer Gebrauch des Wortes Flügel für Heeresflügel, wie er sich in andern Sprachen findet, mit bestimmend.

V. 11—13. Der Gedankengang ist in diesen Versen folgender: Unter dem Drucke der göttlichen Hand fühlt sich der Prophet gewarnt, den Weg zu wandeln, den „dieses Volk“ eingeschlagen hat. Dieser Irrweg, von dem er auf Gottes Geheiss auch seine Freunde zurückhalten soll, wird V. 12 näher bezeichnet als eine falsche Anwendung des Wortes **קֶשֶׁר**, d. i. aufrührerische Verbindung, Verschwörung, besonders gegen die königliche Gewalt (2. Kön. 11, 14). Jesaia und seine Gesinnungsgenossen sollen nicht alles mit **קֶשֶׁר** benennen, was von diesem Volke so benannt wurde, und nur vor Gott sollen sie Furcht empfinden und nicht vor dem, was diesem Volke Furcht und Schrecken einflösst.

Was ist nun das, was dieses Volk Verschwörung nennt, obgleich es diesen Namen nicht verdient, und vor was, oder vor wem fürchtet es sich? Die Verschwörung ist sicher nicht, wie man insgemein annimmt, die Verbindung der beiden Könige wider Juda. Denn warum sollte dem Volke nicht gestattet sein, diesem von Juda unverschuldeten Ueberfall irgend einen missbeliebigen Namen zu geben? Es ist reine Willkür, wenn Gesenius erklärt: haltet die Verbindung der beiden Könige nicht für eine gefährliche Verbindung, oder Knobel: „Haltet sie nicht für eine faktische Verschwörung, da sie wegen ihrer Erfolglosigkeit diesen Namen nicht verdient, und lasst euch durch sie nicht in Schrecken setzen.“ Vielmehr

empfehlen der Zusammenhang der Stelle und eine genauere Rücksicht auf die damalige politische Lage folgende Auffassung: Das feige, furchtsame Volk hielt alle diejenigen, die mit Jesaia von einem Hülfege such bei dem mächtigen Assyrien, den reissenden und vielen Wassern des Euphratstromes, nichts wissen wollten, sondern sich verliessen auf den Gott ihrer Väter am schwach fliessenden Wässerchen Siloa's, für Verschwörer gegen das Staatswohl und gegen den König,¹⁾ dessen Zorn sie zu fürchten hätten. Diesen mattherzigen und glaubenslosen Leuten gegenüber ruft der Prophet im Namen seines Gottes den Seinen zu: Haltet es nicht gleich diesem Volk für eine strafwürdige Empörung gegen den König, wenn ihr andern Ansichten huldigt und sie offen aussprechet, und wenn ihr euch fürchten wollt, so fürchtet euch vor Gott, dessen heiligen Namen jene durch ihren Unglauben und ihr Misstrauen entweihen und dessen Strafgerichte sich drohend über ihren Häuptern zusammenziehen.

In V. 12 verlangt übrigens die Concinnität, dass vor **וְלֹא תַעֲרִיצוּ** ein dem **אֶת־מִוֹרָאוֹ** entsprechendes Objekt **אֶת־מִעֲרָצוֹ** vorausgehe, das vielleicht aus dem Text gefallen ist.

V. 16—23. Ob mit V. 16 ein neuer, bei einem andern Anlasse gesprochener Vortrag beginne, oder nur der vorhergehende in einem neuen Ansätze sich fortsetze, möchte zweifelhaft scheinen. Für letztere Annahme spricht, dass keine den Versen 1—5 analoge Einleitung vorausgeht und der Inhalt sich noch in demselben Gedankenkreise fortbewegt. Ueberzeugt nämlich, dass alle Opposition gegen die zu Assyrien neigende Hofpartei und die von ihr beherrschte und terrorisirte öffentliche Meinung vergeblich sei, erlässt der Prophet im Namen Gottes eine Art Interdikt an alle „von Gott Unterrichteten“ (**לְמִדְרֵי יי'**), d. h. wol an alle Prophetenjünger, aufzuhören mit Warnen

1) So betrachtete Amazja, der Oberpriester Jerobeams II., die Unglücksweissagungen des Propheten Amos als ein **קִשְׁר** wider den König, Amos 7, 10.

und Belehren des Volks, da es wegen seines Unglaubens dessen nicht mehr werth sei, und bei ihm doch nur taube Ohren finde.¹⁾ Er selbst will sich in seinem Gottvertrauen nicht irre machen lassen, da ihm die Namen seiner Kinder und sein eigener, die von Gott gegeben sind, gleichsam Bürgschaft leisten für eine bessere Zukunft nach überstandnem Strafgericht.²⁾ Ist dann die Noth aufs Höchste gestiegen und findet das Volk bei seinen heidnischen Wahrsagern und Todtenbeschwörern (vgl. 2, 6) weder Rath noch Hülfe, dann werden sie zu ihren Propheten zurück-

1) Die artikellosen **הצידה** (Ermahnung) und **חירה** (Belehrung) möchte ich nicht auf die vorhergehenden Verkündigungen beziehen, sondern auf die prophetische Thätigkeit überhaupt, sofern sie den Zweck hat, vor dem Abfall von Gott zu warnen und das Volk zu belehren, wie seine Gerichte vermieden werden könnten. Diese Belehrung soll von den Propheten eingewickelt und zusammengerollt (**ציר**) werden wie eine Schriftrolle, die man bei Seite legt, und versiegelt (**החסם**), wie man Werthgegenstände in versiegelten Beuteln aufhebt, dass sie bis zu ihrem Gebrauch eingeschlossen und unangetastet bleiben. Und zwar soll der Prophet dies veranstalten unter Gottes Schülern, d. h. er soll unter allen denen, die von Gott Offenbarungen erhalten und unterrichtet werden, die Mittheilung solcher göttlichen Belehrungen einstellen und hemmen.

2) Die ihm und seinen Kindern ertheilten Namen Jesaia, Immanuel (?), Maherschalachaschbaz und Schearjaschub waren gleichsam verkörperte Weissagungen und lebendige Symbole dessen, was in der Zukunft früher oder später geschehen werde. Dass Jahwe allein das Heil und die Rettung Israels sei, war eine Wahrheit, welche Jesaia gegen alle abweichenden Meinungen seiner Gegner standhaft behauptete: Gott ist mit uns war der Trostspruch, womit die frommen Verehrer Jesaias sich über die Sorgen und Befürchtungen des syroephraimitischen Krieges und das von Assyrien her drohende Verderben hinwegsetzten: Aram und Ephraim, die jetzt Jerusalem mit Krieg überziehen, werden in Bälde die Beute des Assyrsers sein, und das Strafgericht, das nachher auch über Juda ergehen wird, wird immerhin einen Rest übrig lassen, der sich zu Gott bekehren und den Samen zu einer regenerirten Gottesgemeinde bilden wird. Diese Namen begreifen also gerade die Hauptpunkte der Weissagung unseres Propheten, und sein festes Vertrauen auf die einstige Verwirklichung ihrer symbolischen Bedeutung liess ihn selbst in den trüben Verhältnissen und Aussichten der Gegenwart nie verzagen und in Hoffnungslosigkeit versinken.

kehren, um von ihnen Trost und Belehrung zu erhalten; allein zu spät; es bleibt ihnen nur rathlose Verzweiflung.

In V. 19 steckt aber eine noch ungelöste Schwierigkeit. Die gewöhnliche Auffassung dieser Worte lässt den Propheten voraussetzen, das Volk werde bei dem Verstummen aller Jahweorakel seinen Propheten zumuthen, die heidnischen Todtenorakel zu befragen, wie einst Saul that in einem ähnlichen Falle (1 Sam. 28, 6 ff.); dann aber sollten diese sie an ihre Götzen weisen, denen sie mehr Vertrauen geschenkt hatten, als dem Gott ihrer Väter, die mögen ihnen nun rathen und helfen. Allein die Frage: soll denn ein Volk nicht bei seinem Gott anfragen? erscheint in einem solchen Zusammenhang unpassend. Man müsste nämlich vorher ergänzen: so antwortet ihnen, und diese Antwort müsste nothwendig ablehnender Art sein, da doch die Propheten einer Aufforderung, heidnische Todtenbeschwörer um ein Orakel zu bitten, unmöglich entsprechen konnten. Wenn sie also das Volk an seinen Gott wiesen, so müsste darunter Jahwe gemeint sein und jene Frage also den Sinn haben: Warum wollt ihr die heidnischen Götzen befragen und nicht lieber euern eigenen Gott? Wird aber vorausgesetzt, das Volk schicke seine Propheten zu heidnischen Orakeln weil sie ihm im Namen Jahwes keine Antwort mehr geben konnten, so würde die Frage: warum wollt ihr nicht lieber euern eigenen Gott befragen? sehr einfältig lauten, da ja das Volk diesen Rath schon befolgt hatte und eben dessen Erfolglosigkeit sie bestimmen musste, es nun mit heidnischen Orakeln zu versuchen. Dazu kommt, dass die folgenden Worte: für die Lebenden bei den Todten? nur dann einen Sinn hätten, wenn man von dem die Frage einführenden הלא die Negation fallen liesse, so dass der ersten, eine bejahende Antwort voraussetzenden Frage: soll ein Volk nicht bei seinem Gott anfragen (und somit auch ihr bei Jahwe?), die negative Frage: soll es bei Todten (Götzen oder abgeschiedenen Geistern) anfragen für die Lebendigen? entsprechen würde. In diesem Falle würde aber vor dem zweiten Gliede noth-

wendig **ה** ohne **לא** wiederholt sein. Endlich scheint es überhaupt absurd, dass das Volk die Propheten auffordere, sich bei den Todtenbeschwörern Rath zu erholen. Warum Andere schicken, da sie ja selbst gehen konnten? Und würden sie sich dazu gerade an Jesaia und die übrigen **למורי יהוה** gewendet haben? denn unter den **אליכם** können doch keine Andern verstanden werden, als die schon V. 12 und 13 Angeredeten.

Allen diesen Schwierigkeiten der Grammatik und des Sinnes lässt sich durch die nicht allzu gewagte Vermuthung abhelfen, dass die Worte des Volks an die Propheten infolge eines Homoioteleuton in unserm Texte ausgefallen seien und was wir jetzt als solche lesen vielmehr die Antwort enthalte, welche die Propheten der an sie gestellten Bitte entgegenstellen. Diese Bitte enthielt aber nicht die unerhörte Zumuthung, heidnische Orakel in Ermangelung der eigenen für das Volk zu befragen, sondern gewiss lautete der ursprüngliche Text vielmehr also: Wenn sie zu euch sprechen werden: Fragt doch an bei Jahwe, eurem Gott, so saget ihnen: Fraget ihr vielmehr bei den Todtenbeschwörern und den Wahrsagern! Sollte denn ein Volk nicht seine Götter befragen? für die Lebenden bei den Todten? Die Propheten erhalten somit von ihrem Haupt und Vorsteher den Auftrag, das Volk in diesem Falle an diejenigen Götter zu weisen, die es in der letzten Zeit als solche betrachtet hat, an die Götter der Phönizier und Philistäer (2, 6. 8). Jahwe galt ihnen nicht mehr als Gott: warum also bei ihm fragen? Es ist ja ganz natürlich — wird mit bitterem Hohn beigefügt — dass man die Todten um Rath frage für die Lebenden, dass man sie aus ihren Gräften citire, um den Lebenden beizustehen! der lebendige Gott, den man näher hätte, vermag ja nichts!

Eine andere Lücke muss vor V. 21 stattfinden, wo das Suffix in **בָּהּ** sich auf ein vorher nirgends zu findendes **אָרֶץ** bezieht. Die Ergänzung des Fehlenden ist uns hier nicht so leicht gemacht, wie im vorigen Falle. Wenn dem Propheten vielleicht als Realparallele Amos 8, 11

vorgeschwebt hat, so liesse sich vermuthen, es sei V. 20 ein Satz ähnlichen Inhaltes vorhergegangen: „siehe ich sende einen Hunger in das Land, nicht einen Hunger nach Brod und nicht einen Durst nach Wasser, sondern zu hören das Wort Gottes.“ — Diesen geistlichen Hunger und Durst hat Jesaia in die Worte eingekleidet: **לתורה ולתעודה**, mit welchen das Volk sich selbst auffordert, zu seinen früheren Rathgebern und Warnern, den Verkündigern des **דבר י'י**, zurückzukehren. Auf diesen Hunger weisen auch die Ausdrücke **ורעב** und **ירעב** hin, und das folgende **עבר בה** entspricht dem, was bei Amos in die Worte gefasst ist: und sie werden schweifen von Meer zu Meer und werden von Nord nach Ost umherlaufen, um das Wort Gottes zu suchen und werden es nicht finden.

Das letzte Versglied von V. 21 **ופנה למעלה** steht in Parallelismus mit **ואל ארץ יביט** des folgenden Verses, von dem es durch eine falsche Versabtheilung getrennt ist. Der Sinn ist: Mag er sich oben nach seinem Gott, oder auf Erden bei seinem Könige nach Hülfe umsehen, nirgends ein Lichtstrahl der Hoffnung, überall nur Dunkel und eine Nacht, auf die kein Morgenroth folgt (V. 20), und so flucht er seinem Gott im Himmel und seinem König auf Erden.

Soll aber der mit **כי** eingeführte V. 23 nicht ganz abgerissen dastehen, ohne dass etwas vorherginge, das er eben begründen soll, so dürfen wir die letzten Worte in V. 22 **ואפלה מנרה** den vorangehenden Substantiven nicht coordiniren, sondern müssen sie ihnen in adversativem Sinne entgegenstellen, so dass in einer plötzlichen Wendung der Rede, wie wir sie oben V. 8 angenommen haben, schon mit ihnen die Schilderung der hoffnungslosen Lage des Volks in die Verheissung einer tröstlicheren Zukunft übergeht: Er wendet sich nach oben, blickt zur Erde — und siehe Bedrängniss und Dunkel,¹⁾ Finsterniss der

1) Den weiblichen Formen **צרה** und **השכה** entsprechen in der Parallelstelle 5, 30 die männlichen **צר** und **חשך**, die dort durch eine falsche Accentuation getrennt sind, während sie in einem ähnlichen

Drangsal — aber eine Finsterniss — verscheucht soll's werden. Denn siehe u. s. w.

In der Erniedrigung der Landschaften Sebulon und Naphthali, von der V. 23 die Rede ist, erblickt man wol mit Recht eine Anspielung auf das 2. Kön. 15, 29 erzählte Factum, wonach die Einwohner der nördlichen Theile des Reiches Israel diesseits und jenseits des Jordans nach Besiegung des Königs Pekach durch die Assyrer in's Exil abgeführt wurden, wiewol dort von Sebulon ebensowenig die Rede ist, als hier von Gilead: die beiden Stellen ergänzen sich wechselseitig. Dadurch wird aber der Anfang unseres Kapitels mit seinem Schluss in einen chronologischen Widerspruch verwickelt. Denn hier wird jenes Ereigniss als ein bereits der Vergangenheit angehörendes dargestellt, dagegen nach V. 4 steht die Besiegung Pekach's erst noch bevor; sie soll erst erfolgen, wenn ein damals geborener Knabe den Vater- und Mutternamen wird sprechen können. Daraus folgt, dass wenigstens V. 23 nicht in eine mit dem Anfange des Kap. gleichzeitige Rede gehören kann. Ferner bringt dieser Vers obschon er durch die Wörter מוצק und מועת zu V. 22 in genaue Beziehung gebracht ist, gerade durch diese Rückbeziehung auf das מעור צוקה des V. 22, eine Störung in die Gedankenverbindung. Denn die V. 22 erwähnte Bedrängniss bezieht sich nach V. 7 nicht auf Israel, sondern zunächst auf Juda. Ebenso können die c. 9, 1—6 eröffneten messianischen Aussichten, die in dem jetzigen Contexte nur eine weitere Ausführung der den beiden Landschaften Sebulon und Naphthali V. 23 verheissenen glücklicheren Zukunft zu sein scheinen, nicht wol auf diese beschränkt werden, sondern tragen, wie aus der Analogie von V. 3 mit c. 10, 26. 27 hervorgeht,

engen Genitivverhältniss zu einander stehen, wie in unserer Stelle מעור צוקה. Die dort folgenden Worte: וְאֹרֶךְ חַיָּתוֹ sind vielleicht in וְאֹרֶךְ וְחַיָּתוֹ zu verbessern, so dass אֹרֶךְ dem חַיָּתוֹ gegenübersteht und ebenfalls von נֶבֶט abhängt: „nach dem Lichte (der Sonne) schaut er, aber es ist dunkel.“

einen allgemeineren Charakter; sie gehören jener Zeit an, wo Samaria bereits gefallen war (c. 10, 9, 10), d. h. der Zeit des Hiskia, als die Assyrer sich auf ihrem Zuge gegen Aegypten im Vorbeigehen auch Jerusalems versichern wollten und nun Jesaia seinen verzagten Mitbürgern nicht allein die Befreiung von Assyriens Joch, sondern den Bekehrten (dem שאר ישוב) ein Aufhören allen Krieges und eine Zeit ewigen Friedens unter dem Scepter eines vollkommenen Herrschers davidischen Geblüts verhiess, 9, 4 f. 11, 1 ff.

Aus dem allem scheint mir zu folgen, dass 8. 23, von den Worten an ואפלה מנדה, nebst der daran geknüpften messianischen Weissagung cap. 9, 1—6, erst von dem Sammler dieser Orakel hier eingeschaltet worden ist, weil ihn die 9, 1 erwähnten חשך und צלמות an die חשכה und צרה in 8, 22 erinnerten. —

Nachdem wir uns so eine Uebersicht über den Inhalt des achten Kapitels verschafft haben, wird uns die kritische Beleuchtung des Inhaltes und der Composition auch des siebenten Kapitels in den Stand setzen, der Eingangs aufgeworfenen Frage nach dem wechselseitigen Verhältniss der beiden Orakel zu einander näher zu treten.

II.

Kap. 7.

Das siebente Kapitel gehört mit den Kpp. 20 und 36 bis 39 zu denjenigen Stücken der Orakelsammlung, in welchen der Prophet nicht selbstredend auftritt, sondern wo von ihm in dritter Person gesprochen wird. Kap. 7 schildert uns sein Auftreten unter Achaz, Kpp. 36—39 sein Verhalten gegenüber Hiskia, jedesmal in einer höchst kritischen Lage des Königs und des ganzen Reichs. Es scheinen diese, auch von dem Verfasser der BB. der Könige benutzten, Kapitel ursprünglich Theile einer von Propheten im Interesse ihres Standes und der Theokratie überhaupt geschriebenen Königsgeschichte ausgemacht zu haben, in welcher das Eingreifen der Propheten in die Angelegenheiten des Hofes und des Gemeinwesens mit Vorliebe be-

rücksichtigt wurden, und sie gehörten vielleicht jenem grossen nationalen Geschichtswerke an, welches unter dem Namen „Annalen der Könige Juda's und der Könige Israels“ in unsern historischen Büchern so oft citirt wird. Dass solchen Berichten aus Drittmannshand nicht dieselbe historische Autorität beigelegt werden kann, wie den Selbstaufzeichnungen des Propheten, scheint selbstverständlich. Zwar machen die Spuren einer detaillirten Kenntniss der damaligen Verhältnisse, die feine Psychologie in der Charakteristik der auftretenden Personen und das mit den uns aus seinen eigenen Schriften bekannten Lebensansichten und Lehren so übereinstimmende Gepräge der dem Propheten beigelegten Aussprüche und gelegentlichen Aeusserungen Anspruch auf vollständige Glaubwürdigkeit; sie verrathen eine Abfassungszeit, die von den erzählten Thatsachen nicht sehr weit entfernt sein kann, und einen Verfasser, der mit dem Propheten genau bekannt war, vielleicht einer aus dem Kreise seiner unmittelbaren Schüler; andererseits tritt aber, namentlich in Kp. 38, in dem Bericht über Hiskias Krankheit und Heilung, das Bestreben, den Propheten als Weissager und Wunderthäter erscheinen zu lassen, so deutlich an den Tag, und was uns dort von dem Verhalten Gottes und seines Propheten dem kranken Könige gegenüber erzählt wird, widerspricht so sehr unsern geläuterten Vorstellungen von der Gottheit, dass wir darin eine echt geschichtliche Relation nicht erkennen können; und so darf sich die historische Kritik nicht abhalten lassen, auch die Erzählung unseres siebenten Kapitels in Beziehung auf ihre Glaubwürdigkeit und die Zuverlässigkeit der in ihr enthaltenen Ueberlieferung einer unbefangenen Prüfung zu unterziehen; zumal wir dieselbe hier nicht einmal aus erster Hand haben, sondern die Möglichkeit vorhanden ist, dass der Redactor unserer Orakelsammlung sie nicht getreu und vollständig aufgenommen, Einiges daraus weggelassen, Anderes hinzugesetzt, mit Fremdartigem vermengt oder sie sonst verändert habe. Nur eine in's Einzelne eingehende Untersuchung, besonders von V. 1—16, kann uns Gewissheit

verschaffen, ob zu einem solchen Verdacht irgend Grund vorhanden ist.

V. 1. Der erste Vers erzählt uns die geschichtliche Veranlassung zu dem V. 4—10 dem König Achaz ertheilten Orakelspruch. Der unpassende Zusatz *ולא יכל — עליה* der die nachher beschriebene Angst des Königs und die beruhigende Versicherung des Propheten als überflüssig erscheinen liesse, ist unzweifelhaft erst später aus 2. Kön. 11, 5 in unsern Text hinübergetragen worden. In dem dortigen summarischen Bericht steht er ganz an seinem Platze.

V. 3. Warum V. 3 dem Propheten befohlen wird, seinen Sohn Schearjaschub mitzunehmen? In dem folgenden Auftritt zwischen Jesaia und dem Könige greift dieser nirgends activ ein und wird überhaupt nicht weiter berücksichtigt. Soll er stillschweigend durch seinen blossen Namen daran erinnern, dass Jerusalem nicht ganz untergehen, sondern ein Rest übrig bleiben werde, der durch seine Bekehrung zu Gott sich einer bessern Zukunft würdig machen werde? Dem Könige bliebe dabei die Entscheidung überlassen, ob auch er zu diesem Rest gehören wolle. Der Namen Schearjaschub wird 10, 21. 22 in jenem Sinne erklärt. Allein wenn das nicht schon früher in einem andern Zusammenhange geschehen ist, so bleibt hier, wo dieser Namen zum erstenmale erscheint, eine solche, an und für sich gesuchte und nicht sehr wahrscheinliche, Beziehung desselben auf die gegenwärtige Lage dem Leser rein unverständlich. Die einfachste Antwort auf jene Frage ist: Der Prophet soll seinen Knaben mitnehmen als Zeugen dessen was er dem Könige verkünden soll. Was also in dem Fall mit dem Maherschalah die schriftliche Urkunde mit Zeugenunterschrift, das soll hier dereinst das mündliche Zeugniß des Knaben leisten, in dessen jugendlicher Phantasie dieser Vorfall einen unauslöschlichen Eindruck hinterlassen musste.

V. 8. In V. 8 werden die Worte *ובעור — מעם* nun wol allgemein als ein späteres Einschiebsel anerkannt, und es bleibt nur fraglich, nach welcher Berechnung der klügelnde

Glossator die 65 Jahre, die er für die noch übrige Dauer des Reiches Israel angenommen hat, herausgebracht habe? Nimmt man nämlich das erste Regierungsjahr des Achaz als Ausgangspunkt, so kommt man nach 65 Jahren statt in das 6. Jahr des Königs Hiskia, wo Samaria fiel (2. Kön. 18, 10), in die Regierungszeit des Königs Manasse, und rechnet man von der Wegführung der Einwohner des Zehnstämmereichs 65 Jahre zurück, so führt uns dies in die Regierung von Hiskias Grossvater Usia. Eine ziemlich unsichere Vermuthung ist, der Interpolator habe als Zeitpunkt, wo Ephraim aufgehört habe ein Volk zu sein, die Regierung des mit Manasse gleichzeitigen Asarhaddon II. angenommen, der nach Esra 4, 2 Samaria mit Colonisten aus den Euphratländern neu bevölkerte, und wem an der Erklärung jener 65 Jahre so viel gelegen ist, mag sich dabei beruhigen.

V. 8. In V. 8 ist zwar die neutestamentliche kirchliche Beziehung der Alma auf die Jungfrau Maria und ihren Sohn durch die historische Kritik beseitigt, allein eine allseitig befriedigende Erklärung dafür nicht aufgestellt worden. Denn mag nun das Wort eine Jungfrau oder missbrauchsweise eine junge Frau bedeuten, immer bleibt dabei störend der Artikel, der sie entweder als eine schon früher genannte, oder als eine Anwesende bezeichnet, und keine dieser beiden Voraussetzungen findet im Context einen Anhaltspunkt. Am einfachsten scheint es noch, die Artikelform mit Ewald als Gattungsbegriff zu fassen: diejenige, die jetzt weder Mädchen noch Greisin, sondern eben eine Jungfrau ist. Das Bedeutsame in dem Vorzeichen, das der Prophet gibt, sagt man, falle nicht auf die Mutter, sondern auf das Kind und die Zeit seiner Geburt. Es wird nicht länger dauern, als zur Empfängniss und Geburt desselben nöthig ist, so wird die Jungfrau die es zur Welt bringt, ihm den bedeutsamen Namen „Gott ist mit uns“ geben können, weil dann die Gefahr, die Jerusalem jetzt bedroht, mit Gottes Beistand beseitigt sein wird.

Wenn aber so die Mutter gleichsam nur als Zeit-

messer dienen soll, warum hat denn der Prophet gerade eine „Jungfrau“ dazu auserwählt? Eine verheirathete Frau, z. B. die eigene Gattin des Jesaia, oder die Vermählte des Königs, konnte ja diesen Maasstab ebensogut bieten. Dazu will diese unbestimmt generelle Fassung, wonach eine jede Jungfrau, gleichgültig welche, ein in Jahresfrist von ihr geborenes Knäblein Immanuel nennen werde, zum Charakter eines Wahrzeichens nicht recht passen. Vielmehr sollte gerade eine bestimmte Person, ein bekanntes Individuum, bezeichnet werden, an dem man die Erfüllung jener Voraussage würde wahrnehmen und nachweisen können. Oder wird man dies ein **אִתָּהּ** nennen, wenn jede beliebige Jungfrau sobald sie schwanger werden und einen Sohn gebären wird, denselben wird Gott mit uns nennen können? Die Wahl jenes Ausdrucks bleibt also auch bei dieser Erklärung räthselhaft, zumal man nach Analogie der anderen symbolischen Namen der Kinder des Propheten immer geneigt sein wird, auch diesen Immanuel für sein eigen Kind und die Alma, seine Mutter, für des Propheten Gattin zu halten. Und will man dies durch Deutung der **עַלְמָה** als „junge Gattin“ plausibel machen, so bleibt immer die Schwierigkeit mit dem Artikel, den man hier nicht wie in dem Titelnamen **הַנְּבִיאָה** (c. 8, 3), sondern nur in dem Falle, dass die junge Frau anwesend, oder dem Leser sonst schon bekannt war, begreiflich finden kann. Dies ganz unvorbereitete Auftreten jener Alma gibt der Darstellung dieses Vorfalles einen Charakter von Unvollständigkeit und etwas Fragmentarisches, das sich auch darin zeigt, dass die V. 3 begonnene Erzählung zu keinem ordentlichen Abschluss kommt.

V. 15. Sowie gewöhnlich V. 15 verstanden wird, möchte es kaum gelingen, ihn gegen die Zweifel, welche Hitzig gegen dessen Aechtheit geltend gemacht hat, in Schutz zu nehmen. Fasst man ihn nämlich in dem Sinne, dass der Knabe bis zu der angedeuteten Altersstufe Sane und (wilden) Honig essen werde, weil dann das Land Juda nach V. 22 durch den Zusammenstoss assyrischer und ägyptischer Heere so vollständig verheert und seiner fleis-

sigen Bevölkerung beraubt sein werde, dass es nur noch Triften mit überreichem Graswuchs für den Nomaden und wildreiche Berge für den Jäger darbieten werde, so passt dazu nicht die Begründung des folgenden V. 16, der nicht von Juda, sondern von der Verwüstung Arams und Ephraims handelt. Lässt man dagegen den 15. Vers als Einschleissel aus, so begründet Vers 16 sehr gut den dem Knaben Vers 14 gegebenen Namen Immanuel; denn „Gott ist mit uns“ werden dann die von jenen beiden Reichen bedrohten Judäer und das Haus Davids sprechen können. Freilich ist damit der Trost, den der Prophet dem König in der gegenwärtig drängenden Noth bringen will, ziemlich weit hinausgeschoben, wenn man nicht die dafür angegebene Zeit „bevor noch der Knabe das Gute wählen, das Böse wird verwerfen können“, wider den Sprachgebrauch, etwa auf ein oder zwei Jahre beschränken will. Ebenso unbestreitbar scheint der weitere Grund, den Hitzig gegen die Aechtheit des 15. Verses anführt: es sei nämlich nicht abzusehen, weshalb hier von dem Knaben als etwas Besonderes ausgesagt werde, was nach V. 22 von jedem in dem Lande Uebriggebliebenen gelte.

Dem letzteren Einwurfe könnte indessen begegnet werden, wenn יִמָּנֹּחַ nicht im Sinne des Futurs, sondern als Jussivus gefasst würde: Sane und wilden Honig *soll* der Knabe bis zum Alter seiner Mündigkeit geniessen, oder negativ ausgedrückt: er soll sich des Genusses aller Erzeugnisse des Ackerbaus, der Gartencultur und des Weinbaus enthalten, damit er zu einer gleichsam verkörperten Weissagung und beständigen Mahnung an das jenen beiden Ländern bevorstehende Schicksal diene, bis sich in der V. 16 angegebenen Zeit des Propheten Verheissung erfüllt und ihn als Verkündiger göttlicher Wahrheit gerechtfertigt haben wird. Der Knabe hätte also nach einer doppelten Seite hin seine Bestimmung als Wahrzeichen zu erfüllen, einerseits durch seine Geburt und den ihm bei derselben ertheilten Namen, durch den er verbürgt, dass Juda nicht sich selbst überlassen eine Beute seiner Feinde werden, sondern schon in Jahresfrist werde be-

zeugen können: Gott ist mit uns, die Jerusalem drohende Gefahr ist abgewendet; andererseits durch seine Enthaltung von allen Culturerzeugnissen bis in das Alter, wo er zwischen gut und böse wird wählen können; denn bevor noch dieser Zeitpunkt eingetreten ist, wird das Land, vor dessen beiden Königen es nun dem Achaz graut, verödet und menschenleer sein, so dass man in alle Zukunft von ihnen nichts mehr wird zu befürchten haben. Bezöge man ferner (V. 22) die Schilderung des von allem Anbau und menschlicher Pflege verlassenen, nur noch von wenigen Nomaden und Jägern besuchten Landes nicht, wie gewöhnlich geschieht, auf Juda, sondern auf die Länder Aram und Ephraim, sodass jenes העזב (V. 16) hier zu einem kleinen, in wenigen kräftigen Pinselzügen hingeworfenen Gemälde ausgeführt erschiene, so würde damit auch der zuerst angeführte Verdächtigungsgrund Hitzigs gegen V. 15 erledigt, und zugleich unser Prophet von dem Vorwurfe politischer Schwarzseherei befreit, wonach er seinem Heimathslande in nicht ferner Zeit ein Schicksal verkündigt hätte, das ihm erst nach der Eroberung Jerusalem's durch die Chaldäer und nach Wegführung seiner Einwohner nach Babel zu Theil wurde. Auch die V. 16 angezeigte Zeitfrist „wenn der Knabe das Böse verworfen und das Gute wählen kann“, würde mit der geschichtlichen Wirklichkeit übereinstimmen, wenn darunter das Alter der Mündigkeit und Zurechnungsfähigkeit, d. h. das 13. oder 14. Altersjahr. verstanden würde, wo nicht mehr die Eltern, sondern der mündig gewordene Jüngling selbst für seine Handlungen verantwortlich wird.

Doch dieser vermittelnden Combination, wird man sagen, stellt der 17. Vers ein unübersteigliches Hinderniss entgegen. Die dort an den König, sein Haus und sein Volk ergehende zürnende Anrede des Propheten muss sich doch, wie es der Context mit sich bringt, auf den König Achaz und seine Unterthanen, das judäische Volk, beziehen, und Juda gilt demnach die folgende Schilderung der bevorstehenden Landesverheerung, und nicht, wie wir soeben vorausgesetzt haben, Aram und Ephraim. Zwar

steht der Vers ziemlich abgerissen da, man vermisst eine an das Vorangehende anknüpfende Conjunction, oder wenigstens eine adversative Wortstellung: über Dich aber, dein Haus und dein Volk u. s. w., und dieser Mangel an einer grammatischen Verbindung möchte den Verdacht entschuldigen, dass vorher einiges aus dem Texte gefallen und die dadurch entstandene Lücke vielleicht mit der Angabe wieder auszufüllen sei, wie nun der Prophet von Achaz weg sich an den abwesenden König von Israel gewendet und denselben mit den folgenden Worten apostrophirt habe. Allein schon der vorher (V. 13) dem davidischen Königshause gemachte Vorwurf, dass es durch seinen Mangel an Vertrauen Gottes Langmuth ermüde, lässt vermuthen, dass nun eine diesem bestimmte Strafandrohung folgen werde, und dem dort erwähnten **בית דוד** entspricht unstreitig das **בית אביך** des 17. Verses, das hingegen auf den Usurpator Pekach schwerlich eine Beziehung zulässt.

Wenn wir aber auch einräumen, dass unter dem V. 17 angeredeten Könige nicht wohl ein anderer als der König von Juda gemeint sein könne, so schliesst dies die Möglichkeit nicht aus, dass der Prophet bei der folgenden Schilderung gleichwol die bevorstehende Verödung von Aram und Ephraim im Auge gehabt habe. Oder war dies nicht ein Ereigniss, das auch den Hof und das Volk von Juda mit Schrecken und banger Besorgniss erfüllen musste? Waren es nicht Tage, dergleichen „seit der Trennung Ephraims von Juda keine gekommen waren“? Denn bei der Trennung der beiden Reiche löste sich zwar das politische Band, das bis dahin die Stämme zu Einem Reich verbunden hatte und das Haus Davids verlor die grössere Hälfte seiner Unterthanen, aber die Stämme als solche blieben doch bestehen und, wenn auch in verschiedener Weise, verehrten doch alle denselben Gott und machten vereint das **עם יהוה** aus. Jetzt aber wurden ganze zehn Stämme von diesem Leibe abgerissen, aus dem heiligen Lande auf Nimmerwiedersehen fortgeführt und gingen für die zurückgebliebenen Judäer verloren. Musste eine solche Katastrophe nicht das Herz jedes pa-

triotisch gesinnten Mannes auf's tiefste erschüttern, ihn des früheren Familienzweistes vergessen lassen und seine Seele mit schwerer Sorge für die eigene Zukunft erfüllen? Als König Achaz sich in seiner Bedrängniss den Assyriern in die Arme warf, hat er schwerlich die entsetzlichen Folgen seines Misstrauens in die ihm von Jesaia verbürgte Hülfe seines Gottes vorausgesehen, und in dem Umfange, in dem sie das prophetische Auge des Sehers kommen sah, hat er sie auch nicht erlebt; es war dies seinem Sohne und Nachfolger Hiskia vorbehalten. Aber er hat doch die Deportation Gileads, Sebulons und Naphthali's durch Tiglat-Pileasar gesehen, und was die kommende Zeit dann weiter bringen würde, war nach diesem Anfang nicht schwer vorausszusehen. So konnte daher Jesaia mit vollem Recht das Schicksal, das er dem Schwesterreiche voraussagte, als ein auch dem königlichen Haus und Volke von Juda Schrecken bringendes, für den König selbst, der dazu den Anstoss gegeben hatte, in seinem aufgeregten Gewissen als eine Strafe für sein in das prophetische Wort gesetztes Misstrauen bezeichnen.

Auf diese Weise, scheint mir, liesse sich die Aechtheit des 15. Verses gegen die dagegen erhobenen Zweifel in Schutz nehmen, und wenn vor V. 17 wirklich etwas aus dem Texte gefallen ist, so sind es etwa dieselben Worte, die wir V. 10 lesen: „und es sprach ferner Jesaia zu Achaz Folgendes:“

Gleichwol würden alle diese therapeutischen Künste des exegetischen Heilverfahrens, alles Salben und Pflastern, umsonst verschwendet sein, wenn sich in dem Gesamtorganismus unseres Kapitels ein tieferes Leiden verrathen sollte, welches durch jene Palliativmittel zwar vertuscht, aber nur, wenn es durch das Secirmesser der Kritik offen dargelegt würde, vielleicht gehoben werden kann. Die folgende Untersuchung wird uns Gelegenheit und Aufforderung geben, auf diese schwierige Frage näher einzugehen.

III.

Die wechselseitigen Beziehungen der beiden Kapitel.

Um nun unsere Hauptfrage: Schildern uns die beiden Kapitel zwei verschiedene, wenn auch der Zeit nach nicht weit auseinanderliegende Vorgänge, oder ist ein und derselbe Vorgang von verschiedenen Verfassern nur verschieden dargestellt? einer Entscheidung näher zu bringen, wollen wir noch einmal die beiderseitigen Berichte in ihren Aehnlichkeiten und Abweichungen übersichtlich einander gegenüberstellen.

Nach demjenigen, was uns Jesaia im achten Kapitel selbst erzählt, scheint die Situation von Land und Stadt in Juda zu der Zeit, als der Prophet sein darauf bezügliches Orakel sprach, allerdings die gewesen zu sein, welche uns der Erzähler im siebenten Kapitel darstellt. Jerusalem war mit einer Belagerung von Seite der verbündeten Könige von Damascus und Samaria bedroht. Schwere Niederlagen der Judäer waren, soweit den Nachrichten 2 Chron. 28 zu trauen ist,¹⁾ in früheren Jahren vorausgegangen; Achaz konnte das offene Feld nicht mehr behaupten, er hatte sich in seine Hauptstadt eingeschlossen und diese sollte nun in einem neuen Feldzuge die sichere Beute ihrer Bedränger werden. Jerusalem mag sich damals in einer ähnlichen Lage befunden haben, wie sie das erste Kapitel unserer Orakelsammlung schildert (c. 1, 7. 8), wiewol sich dieselbe zur Zeit Hiskia's und Sankerib's auf eine Weise wiederholt hat, dass das Orakel auch diese spätere Zeit zu seiner historischen Voraussetzung haben könnte.

Jesaia als Führer der theokratischen Partei, machte dem Könige und seinem Anhang Opposition, ermahnte zum gläubigen Vertrauen auf Gottes Hülfe und warnte vor einer Verbindung mit Assyrien. Als ihm nun zu der

1) Vgl. Graf, die Geschichtl. Bb. S. 162 ff.

Zeit ein Knäblein geboren wurde, so machte er dasselbe zu einem Wahrzeichen für seine Versicherung, dass von den zwei verbündeten Königen nichts zu fürchten sei, da sie in kurzem selbst die Beute des Assyrrers werden würden. Er giebt dem Kind auf göttliches Geheiss den bedeutsamen Namen Raubschnell-Beutebald und knüpft daran als Motiv die Weissagung, dass bevor noch das Kind zu sprechen anfangte, der Assyrrer die Damascener und Ephraimiten schlagen und aus ihren Hauptstädten reiche Beute nach Hause tragen werde. Und da diese Verheissung, wie gewohnt, keinen Glauben findet, so setzt er sie in Schrift und stellt eine Tafel öffentlich aus, die sie in Jedermann lesbaren Schriftzügen, mit der Unterschrift von Zeugen, die wahrscheinlich aus den Kreisen eben jener ungläubigen Hofpartei genommen waren,¹⁾ dem Publicum vor Augen stellte. Er fügt dann weiter die Drohung bei: weil sie doch in thörichter Furcht vor jenen Königen so wenig Glauben zu ihrem Gott hätten, dagegen ihr volles Vertrauen auf den Assyrrer setzten, so werde eine Zeit kommen, wo dieser von ihnen jetzt so bewunderte und als Freund und Helfer in der Noth aufgesuchte Assyrrer für sie ein Gegenstand des Schreckens sein würde, wenn nämlich derselbe seine Macht immer weiter über die Grenzen des eigenen Landes ausdehnen und am Ende mit seinen Kriegsschaaren auch Juda überschwebmen würde. In dieser Zeit der Angst und Sorge, wenn Hof und Volk von Juda fürchten müssten, in der allgemeinen Fluth zu ertrinken, da würde er, Jesaia, mit denen, die es mit ihm hielten, furchtlos dastehen, denn er wisse: Gott ist mit uns! Das durch seine Wahrsager und Todtenbeschwörer hülflos gelassene Volk würde dann gern wieder zu seinen alten Rathgebern und Warnern, den Propheten des wahren Gottes, zurückkehren und sie um Trost und Hülfe ersuchen: allein für sie sei dann das Orakel Jahwes verstummt, sie mögen nun sehen, ob ihnen

1) Uria ist wol derselbe Priester, der sich nach 2 Kön. 16, 10 den willkürlichen Befehlen des Königs so gefügig bezeugte.

die Propheten ihrer Abgötter rathen und helfen können. Umsonst! Die Nacht der Verzweiflung und eines ohnmächtigen Zorns wird über sie kommen, dem göttlichen Strafgericht entrinnt nur „wer sich zu Gott bekehrt hat.“

So weit geht, was uns Jesaia selbst erzählt, und was wir theils aus seinen Worten schliessen, theils aus der uns bekannten Geschichte ergänzend beifügen können.

Wie verhält sich nun dazu die Erzählung des sieben-ten Kapitels?

Die Weissagung von der Erfolglosigkeit der kriegerischen Unternehmung der beiden Könige und die hierauf gegründete Ermahnung, sich der Angst und Sorgen zu entschlagen, welche Hof und Einwohnerschaft von Jerusalem bereits in hohem Grade erfasst hatten, finden wir hier geknüpft an eine Unterredung, welche Jesaia mit König Achaz gehabt habe. Die ganze Situation, der Ort an welchem der Prophet den König aufsucht, die Begleitung seines Sohnes als dereinstigen Augenzeugen der Begebenheit, die kernigen Worte, in welche Jesaia seine Verheissung einkleidet, das in heuchlerische Demuth verhüllte Misstrauen des Königs, dies Alles ist so übereinstimmend mit den damaligen Zuständen und mit dem Charakter der auftretenden Personen, dass wir nicht den geringsten Anstand nehmen werden, darin die getreue Wiedergabe eines geschichtlichen Vorfalles zu erkennen.

Unsere Zweifel werden erst wach bei dem Wahrzeichen, das der Prophet dem Könige zur Gewähr für die sichere Erfüllung seiner Zusage auf dessen ablehnende Antwort hin von sich aus in Aussicht stellt.

Wie bei dem Orakel, von welchem das achte Kapitel handelt, ist es auch hier wieder ein Kind, das zu einem Wahrzeichen dienen soll. Wenn dies Kind geboren sein wird, d. h. in Zeit eines Jahres — denn als Ausgangspunkt der Berechnung dient wol der Moment, wo der Prophet diesen Ausspruch thut — wird ihm seine Mutter den Namen Immanuel, „Gott ist mit uns“ geben. Soll dies eine Beziehung auf die damalige Lage Jerusalems und die Angst seiner Einwohner haben, so kann in dieser

Voraussage nur der Sinn liegen: in Jahresfrist wird und muss sich erwahren, dass der Beistand unseres Gottes die obschwebende Gefahr zerstreut und unsere gegenwärtige Besorgniss als unbegründet erwiesen haben wird. Es wird sich gezeigt haben, dass die beiden Könige, die jetzt als Kriegsfakeln unsere Stadt in Brand setzen wollen, in der That nur die Endchen zweier bereits ausgebrannter, nur noch rauchender Feuerbrände sind, die bald ganz erlöschen werden.

Wir fragen nun: ist es wahrscheinlich, dass Jesaia dieselbe Verheissung einer in Jahresfrist zu gewärtigenden Befreiung der Stadt noch an ein zweites Kind als Wahrzeichen geknüpft habe, dessen symbolischer Namen ebenfalls die Besiegung der Könige und ihr daheriges Unschädlichwerden für das bedrohte Jerusalem zum Voraus anzeigen sollte? Das Kind des achten Kapitels ist bereits geboren, aber die Zeit, wo es zu sprechen anfangen wird, beträgt ungefähr ein Jahr, der Knabe des siebenten Kapitels soll erst noch geboren werden, aber die Zeit bis zu seiner Geburt ist auch ungefähr ein Jahr. Da nun der Moment, in welchem das geweissagte Ereigniss eintreten soll, für beide derselbe ist, so muss auch das Jahr bis zu seinem Eintreffen dasselbe sein, und somit hätte der Prophet um dieselbe Zeit ein Kind, das eben geboren ist und ein anderes, das erst noch geboren werden soll, zu einem Wahrzeichen gemacht. Es ist aber ebenso unnöthig als unwahrscheinlich dass der Prophet zu einer und derselben Zeit zwei verschiedene Kinder, ein jedes mit einem besondern symbolischen Namen, für eine und dieselbe Begebenheit als Wahrzeichen aufgestellt habe.

Darauf kann und wird man erwidern: In dem Orakel von Immanuel bildet die Zeit, wo seine Mutter ihm diesen Namen wird geben können, nur ein untergeordnetes, vorbereitendes Moment; das Hauptgewicht der Weissagung fällt auf einen späteren Zeitpunkt, auf die Zeit, „wo das Land der beiden Könige, vor welchem jetzt dem Achaz graut, wird verlassen und menschenleer sein“, und dafür

wird der weitere Termin angesetzt, „wo der Knabe wird das Gute wählen, das Böse verwerfen können.“ —

An welchen geschichtlichen Moment hat nun der Prophet gedacht, als er eine Verödung jener beiden Länder voraussah? Die wirkliche Geschichte lässt uns zwischen zweien die Wahl. Da nämlich ausdrücklich von einer Entvölkerung beider Länder, Arams und Ephraims, die Rede ist, so kann darunter entweder die mit der Deportation der damascenischen Syrer verbundene Wegführung der Bewohner Gileads, Sebulons und Naphthalis, also die Verödung eines Theils des ephraimitischen Landes, verstanden werden; oder die gänzliche Entvölkerung desselben durch Wegführung aller Einwohner nach dem Fall ihrer Hauptstadt Samaria. Im ersten Falle könnte der dafür angesetzte Termin „wenn der Knabe das Gute wählen, das Böse verwerfen kann“ nur eine verhältnissmässig kurze Zeitfrist bezeichnen, da die Wegführung der Aramäer und die damit verbundene Deportation der Einwohner der östlichen und nördlichen Provinzen des israelitischen Reiches gewiss unmittelbar, oder kurz nach der Niederlage der beiden Könige erfolgt ist, die, wie wir gesehen haben, im 7. Kapitel durch die Geburt und Namengebung des Knaben Immanuel, im 8. Kp. durch die Zeit, wo der Knabe Mahersch. zu sprechen anfängt, bezeichnet wird. Der Termin „wenn der Knabe zwischen Gut und Böse wird wählen können“ wird infolge dessen als diejenige Epoche des Kindesalters betrachtet werden müssen, wo das sittliche Bewusstsein durch elterliches Gebieten und Verbieten zuerst geweckt wird, oder, wie sich Gesenius ausdrückt (I, 296), „noch bevor der Knabe zu verständiger Einsicht gekommen sein wird d. i. gegen das dritte Jahr. Das Wahrzeichen schreitet stufenweise fort und enthält zwei Bestimmungen, die Befreiung Judas binnen 9 Monaten und die Zerstörung der beiden feindlichen Staaten binnen etwa 3 Jahren.“

Lassen wir nun auch jene Altersbestimmung der drei Jahre gelten, wiewol die Entwicklungsstufe, die damit bezeichnet werden soll, bei verschiedenen Kindern zu sehr

verschiedenen Zeiten eintritt und daher keineswegs geeignet ist, einen festen terminus ad quem anzuzeigen, so drängt sich hier wiederum mit Rücksicht auf das Orakel des achten Kapitels die Frage auf: War es nöthig, in dem Knaben Mahersch. ein neues Wahrzeichen für die Weissagung einer künftigen Begebenheit aufzustellen, die bereits durch den Knaben Immanuel, durch seine Geburt und seinen symbolischen Namen, hinlänglich verbürgt worden war, zumal dieser Knabe als Wahrzeichen für die später auf die Befreiung Judas folgende ganze und theilweise Verödung der beiden Länder den geschichtlichen Horizont, den die durch Mahersch. angedeutete Niederlage der beiden Könige begrenzte, schon um mehr als ein Jahrzehnt weiter hinausgerückt hatte? Dazu kommt nun, dass die Voraussetzung, die Zeit, bis zu welcher ein Kind im Stande sei, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen, falle ungefähr mit seinem dritten Lebensjahre zusammen, eine irrige und zu kurz berechnete zu sein scheint. Es ist doch ein Unterschied zu machen zwischen der blossen Erkenntniss des sittlich Guten und Bösen und der freien Wahl und Entscheidung zwischen beiden. Nur in diesem letzten Stadium kann von einem Wählen des Guten und Verwerfen des Bösen die Rede sein, und damit wird nicht ein erstes Erwachen des sittlichen Bewusstseins, sondern das Alter der Mündigkeit und Zurechnungsfähigkeit bezeichnet. Auch die Genesis deutet mit einer analogen Umschreibung (c. 3, 5. 22) auf die Zeit, wo die ersten Eltern sich der väterlichen Vormundschaft Gottes entziehen und durch den Genuss von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen befähigt werden, sich frei für das eine oder das andere zu bestimmen, aber nun freilich auch für ihr Thun und Lassen verantwortlich werden. Dies Alter der Mündigkeit, das in der Schrift nirgends näher angegeben ist, wird nun wol bei den Hebräern kein Anderes gewesen sein, als bei andern Völkern, es ist die Zeit der Pubertät, das 13. Lebensjahr, dasselbe, in welchem Abraham nach Genes. 17, 25 an seinem Sohne Ismael die Beschneidung

vollzog: man vergl. die Ausleger zu jener Stelle. Wenn nun infolge dessen der Termin, bis zu welchem die Länder Aram und Ephraim verödet sein würden um 13 Jahre nach der Geburt des Immanuel hinausgerückt wird, so ist klar, dass von der oben gestellten Alternative nur die zweite Voraussetzung richtig sein kann; es ist mit jenen Worten die Zeit bezeichnet, wo auch das Land Ephraim aller seiner Bewohner beraubt wurde, und dies geschah etwa 14 Jahre später als die Eroberung von Damaskus und die Deportation der Aramäer nach Kir.

Wenn nun infolge dieser Beziehung des חֶזְבוֹ הָאָרֶץ auf den Zeitpunkt der Wegführung der zehn Stämme unter Hosea und Asarhaddon eine viel weitere Perspective eröffnet wird, als durch das Orakel über Mahersch., so wäre damit die Selbstständigkeit eines jeden der beiden Orakel des 7. und 8. Kp. gerettet; beide können nebeneinander bestehen und der Verdacht, es möchte das eine nur eine Variante des andern sein, erscheint nicht berechtigt.

Und doch — wer die Art und Gewohnheit des älteren hebräischen Prophetismus kennt, dem wird gerade diese chronologische Uebereinstimmung der Weissagung mit der geschichtlichen Wirklichkeit verdächtig erscheinen. Mit der Voraussage der 13 Jahre, bis wann die Ephraimiten ihr Land verödet zurücklassen würden, dürfte es sich gerade so verhalten, wie c. 38 mit den 15 Jahren, die dem Leben des zum Tode erkrankten Hiskia von dem Propheten noch zugesprochen werden. Auch dies Faktum ist allem Anscheine nach von demselben Verfasser berichtet, der im 7. Kap. als Erzähler auftritt, und beides sieht einem Oraculum ex eventu sprechend ähnlich. Zudem erneuert sich hier die Frage: wenn sowohl die Befreiung Judas, als der Untergang der Reiche Damask und Schomron durch das Wahrzeichen des Knaben Immanuel bereits vorangegangen war, was bedurfte es eines neuen Wahrzeichens in dem Knaben Mahersch.? Wozu dieser Luxus der Kinderzeugung und Weissagung? Wahrlich man begreift, wie Hitzig in dieser Verlegenheit auf den Einfall gerathen konnte, es sei in beiden Stellen von

einem und demselben Kinde die Rede, dem im 8. Kap. der lange Name Maherschalachaschbaz nicht in der Meinung gegeben wurde, dass er ihn wirklich führen solle.

Der Gang unserer bis jetzt geführten exegetisch-kritischen Vergleichung der beiden Kapitel dürfte daher als Schlussresultat etwa Folgendes als wahrscheinlich herausstellen. Von gewissen Resultaten kann nämlich in kritischen Fragen nur ausnahmsweise die Rede sein, in den meisten Fällen muss sich die Kritik damit begnügen, das Unmögliche oder Unwahrscheinliche in der Ueberlieferung historischer Vorgänge nachgewiesen zu haben, was aber an die Stelle jener schlechtbeglaubigten Tradition als wirkliche, geschichtliche Thatsache zu setzen sei, muss sie meist der hin und her rathenden Phantasie und Wahrscheinlichkeitsrechnung überlassen. Wir fassen also dasjenige, was uns in den Kap. 7 und 8 hinlänglich verbürgte historische Thatsache und was dagegen freie Zuthat des Referenten im 7. Kapitel oder der seinem Berichte zu Grunde liegenden mündlichen Ueberlieferung zu sein scheint, in folgende Sätze zusammen:

1) Auf treuer geschichtlicher Ueberlieferung zu beruhen scheint uns dasjenige, was der Historiograph des siebenten Kapitels von jenem Zusammentreffen Jesaia's mit König Achaz am oberen Teich von Jerusalem erzählt, wie auch dass der Prophet damals dem Könige gerathen habe, sich im Vertrauen auf Gottes Beistand ruhig zu verhalten, da weder Damaskus noch Schomron durch Eroberung Jerusalems die Grenzen ihrer damaligen Herrschaft weiter ausdehnen würden.

2) Dieser von dem König und seiner, nach einer Verbindung mit Assyrien strebenden, Partei mit Unglauben aufgenommenen Verheissung mag später Jesaia das Wahrzeichen mit Mahersch. beigefügt haben, an dessen Geschichtlichkeit zu zweifeln, wir durchaus keinen Grund haben.

3) Es ist auch sehr wohl möglich und sogar wahrscheinlich, dass Jesaia einem seiner Kinder, nach Analogie der übrigen, den bedeutsamen Namen Immanuel ge-

geben habe. Doch braucht dies nicht gerade bei dem Kapitel 7 erzählten Anlasse geschehen zu sein, da ähnliche politisch-kritische Lagen in des Propheten stürmischer Lebenszeit noch mehrere eintraten, als nur jener syro-ephraimitische Krieg. Und da er überhaupt für sein Land einen „Tag des Herrn“ voraussah, so mochte der in jenem Namen enthaltene Trost: „mit uns (den Gläubigen, Vertrauenden) ist Gott“ ihm gegen die Schrecken desselben als eine Art von Panacee gegolten haben.

4) Das von Jesaia in seinem Knaben Maherschalachaschbaz und dessen symbolischen Namen aufgestellte Wahrzeichen für seine Weissagung einer noch in Jahresfrist bevorstehenden Niederlage der verbündeten Könige durch den Assyrer scheint nun der Historiograph des siebenten Kapitels zum Vorbild genommen zu haben, um die Sehergabe des Propheten in einem noch helleren Glanze leuchten zu lassen. Nicht genug, dass er die binnen einem Jahr erfolgende Befreiung Jerusalems voraussagte, soll er auch die dreizehn oder vierzehn Jahre später erfolgte Verödung der Länder Aram und Ephraim vorausgesehen haben, und um ihm dies, einen viel ausgedehnteren Zeitraum begreifende Orakel in den Mund zu legen, und zugleich das von Jesaia selbst berichtete Orakel über Mahersch. überflüssig zu machen, borgte er von letzterem dieselbe Einkleidung, wonach ein Kind, wenn es eine gewisse Altersstufe erreicht haben würde, dem Eintreffen des vorausgesagten Ereignisses als Wahrzeichen dienen sollte. Diesem Kinde gab er den Namen Immanuel, der wohl auch sonst als Namen eines der Kinder des Propheten bekannt war. Als Mutter dieses war gewiss in seinem ursprünglichen Berichte ebenfalls die Gattin des Propheten bezeichnet, הנביאה, der dann aber der Redactor unserer Orakelsammlung, der beide Berichte aufnahm, um eine Identificirung des ersten Berichtes mit demjenigen des achten Kapitels unmöglich zu machen, jene unfindbare עלמה, selbst mit Beibehaltung des Artikels, substituiert hat. Die in Jahresfrist zu erwartende Geburt des Immanuel wurde nun durch dessen symbolischen

Namen das Wahrzeichen für die binnen dieser Zeit erfolgende Befreiung Jerusalems; die im 13. Jahre eintretende Mündigkeit des Knaben das Wahrzeichen für die bis dahin zu gewärtigende vollständige Verödung der beiden Länder, sofern zu der Zeit die Deportation sämtlicher Einwohner nicht allein von Damaskus, sondern auch von Schomron erfolgt sein würde.

Es ist dies ein Vorschlag, wie sich die Aufnahme dieser zwei sich so ähnlichen, sich wechselseitig kreuzenden und theilweise überflüssig machenden Orakel in die Sammlung der Jesaianischen Orakel begreifen liesse. Dass aber die Sache wirklich diesen Verlauf genommen habe, bleibt natürlich eine durch keine positiven Zeugnisse zu erhärtende Vermuthung. Dieselbe hat es übrigens zunächst nur mit der ersten erzählenden Hälfte des 7. Kapitels zu thun. Dass der darin begonnenen Erzählung ein ordentlicher Schluss fehle und V. 17 ziemlich abgerissen dastehe, hat schon Ewald (Jahrbb. 1, 44. 7, 38) wiederholt erinnert und daher eine Lücke im Text vermuthet. In der zweiten, prophetischen Hälfte lässt sich, von V. 18 an, die eigenthümliche Sprache und Manier unseres Propheten unmöglich verkennen, und namentlich mahnen jene concret ausmalenden Züge zur Schilderung des seiner Anbauer beraubten, in rohen Naturzustand zurückgesunkenen Landes ganz an ähnliche Schilderungen in Kapitel 3, 1—7. 4, 1. Ja diese Analogie geht so weit, dass ich nicht widersprechen möchte, wenn Jemand die Behauptung wagte, es habe diese zweite Hälfte unseres Kapitels ursprünglich unabhängig von der ersten bestanden, sie habe einen Theil jener Kap. 3—4 enthaltenen Schilderungen des an dem ירוה über Juda einbrechenden Strafgerichtes ausgemacht, und sei dann erst von dem Sammler der jesaianischen Orakel durch das V. 22 ganz unmotivirt hineingesetzte ורבש auf V. 15 bezogen und so mit der ersten Hälfte des Kapitels in Verbindung gebracht worden.

Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief“ von Volkmar.

Von

Prof. Dr. Holsten.

Erster Artikel.

Wenn das Verständniss einer Schrift bedingt ist durch die Erkenntniss ihres Gedankeninhaltes und Gedankenganges: so scheint auch die protestantische Kirche trotz dreihundertjähriger mühsamer und mühseliger Arbeit das Verständniss des Römerbriefes bis jetzt nicht gewonnen zu haben. Zwar in der Auffassung der einzelnen Worte und Gedanken stimmen die Erklärer vielfach zusammen: in der Erfassung der Gliederung und der Bewegung der Gedanken gehen sie weit auseinander.

In einer Beurtheilung der Erklärung des Römerbriefes von Hofmann¹⁾ hatte der Verf. nachgewiesen, wie sehr ein immerhin so hervorragender Exeget die logische Gliederung der Gedanken dieses Briefes missverstanden habe und hatte im Gegensatze dazu die wirkliche Gedankenbewegung darzulegen versucht. Unmittelbar nach dieser Beurtheilung erschien die Erläuterung des Römerbriefes von Lipsius.²⁾ Die hier durchgeführte Gliederung der Gedanken stimmte mit Ausnahme weniger und fast unter-

1) Zeitschrift für wiss. Theologie 1872. S. 446—456.

2) Protestantenbibel, Th. II. S. 491—629. 1873.

geordneter Punkte mit der Auffassung des Verf. zusammen. Aber nicht lange darauf gab Volkmar des „Paulus Römerbrief“ heraus.¹⁾ Nicht die Erklärung des Einzelnen, sondern grade die Darstellung der Gedankengliederung und Gedankenbewegung des Briefes hatte Volkmar sich zum Zwecke gesetzt. Er hatte mit Aufgebot seines Scharfsinnes in den Gedankeninhalt des Briefes sich zu vertiefen gesucht; er hatte für die sichere Erkenntniss des Gedankenganges eine neue Arbeit unternommen und die Bedeutung der logischen und dialektischen Formen und Formeln zu erforschen gesucht, durch welche Paulus die Bewegung seines Denkens sprachlich zum Ausdruck bringt (S. 109—126); er hatte auf Grund dieser Arbeit mit ängstlicher Systematisirung die Gliederung der Gedanken aufgezeigt. Er trat daher mit dem Anspruch auf, dass er diese Gliederung nach „den Angaben des Apostels selbst“ vollzogen habe. Und doch stimmte nun Volkmars Auffassung in fast keinem Punkte mit der Darstellung überein, welche der Verf. und welche Lipsius gegeben hatte.

So ist denn aller Grund vorhanden, die Gedankenbewegung des Römerbriefes von neuem einer sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen, um einen solchen, einen so durchgängigen Widerspruch zu begreifen, zu lösen. Verf. beschränkt sich aber hier auf die beiden grossen Gedankengänge Cap. I—VIII und Cap. IX—XI; sie sind es, in denen die Gedankenbewegung schwierig ist zu erkennen.

Erinnern wir uns zuvor kurz an die Verhältnisse, unter denen Paulus den Brief an die Römer geschrieben hat.

Paulus stand an dem letzten Wendepunkte seines Wirkens. Wie am Ende seiner morgenländischen Missionsthätigkeit die Gegenwirkung von Jerusalem ausgegangener Judenchristen ihm die peinliche Gewissheit aufgedrängt hatte, dass er vierzehn Jahre lang trotz aller seiner Erfolge unter den Heiden vergebens werde gelaufen

1) Paulus Römerbrief. Der älteste Text deutsch und im Zusammenhang erklärt von G. Volkmar. Zürich 1875.

sein, wenn er nicht im Mittelpunkte des Judenthums mit den Uraposteln und der Urgemeinde in Jerusalem Verständigung und Uebereinstimmung suche und gewinne: so hatte nach mehrjähriger Wirksamkeit auf abendländischem Boden die gleiche Gegenwirkung der gleichen Judenthums ihm die schmerzliche Ueberzeugung aufgezwungen, dass die Arbeit seines Lebens fruchtlos werde gethan sein, wenn es ihm nicht gelinge, mit denen, die unablässig in seinen eigenen Heidengemeinden den Brand des Aufruhrs gegen ihn und sein Evangelium schürten, Versöhnung und Frieden zu schliessen. Das war die bittere Frucht der Korinthischen Kämpfe, in denen Paulus durch Aufgebot seiner eigenen vollen Kraft und durch Mitwirkung der vollen Kraft seines grossen Werkgenossen Titus unter leidensschweren Gemüthsbewegungen kaum mehr als einen wankenden Sieg hatte gewinnen können. So rüstete er denn auf Grund des ersten Vertrages mit den Jerusalemern in allen seinen morgenländischen und abendländischen Gemeinden eine grosse Liebessteuer für die armen Heiligen in Jerusalem und beabsichtigte dieselbe, wenn sie Ertrag gäbe, persönlich zu überbringen, um durch den Eindruck des Liebeswerkes der Heiden und der Macht seiner eigenen Persönlichkeit den Widerspruch und den Hass seiner jüdenchristlichen Gegner zu entwerfen, und wenigstens eine Einigung der Liebe wieder herzustellen, wenn wieder eine Einigung des Glaubens nicht zu gewinnen sei. Aber für die neue Anbahnung eines Friedens mit den Judenthums im Interesse seines Lebenswerkes richtete Paulus sein Auge nicht nur nach Osten, sondern auch nach Westen, nicht nur nach Jerusalem, sondern auch nach Rom. Dorthin war ohne Verkündigung des Paulus oder eines Urapostels seit Jahren die Kunde von Jesus dem Messias gedrungen, hatte dort offenbar aus jüdischem Munde zuerst jüdisches Gemüth gewonnen und hatte dann nicht nur im Kreise der Juden, sondern auch der Heiden Gläubige gefunden. Paulus konnte hoffen, dass die jüdischen Messiasgläubigen in Rom, im Mittelpunkte des Weltverkehrs und der Weltherrschaft

über die Schranke des rein nationalen Empfindens und Bewusstseins gehoben und noch unberührt von der Geiztheit persönlichen Kampfes, das Ohr ihres Glaubens der Wahrheit seines universalen Evangeliums öffnen würden, wenn er mit der fortreissenden Kraft seiner Ueberzeugung und der siegenden Gewalt seiner Dialektik ihnen nachwies, dass grade sein Evangelium vom Sühnopfertode Christi und der Gerechtigkeit aus Glauben für alle Glaubenden in der Gottesoffenbarung ihrer heiligen Schriften und in den Tiefen ihres eigenen religiösen Bewusstseins begründet sei. Und die Judenchristen im weltbeherrschenden Rom standen an Einfluss den Jerusalemiten kaum nach. Gelang es ihm in Rom der Wahrheit seines Evangeliums in der Ueberzeugung der Gläubigen eine sichere Stätte zu bereiten — und Paulus vertraute der Macht der Wahrheit, weil die Wahrheit seiner sich bemächtigt hatte —; gelang es ihm in Rom aus den noch getrennten Atomen jüdischer und heidnischer Messiasgläubiger eine einheitliche Gemeinde in neuen Bewusstseins- und Lebensformen zu gestalten: so hatte er für seinen göttlichen Lebenszweck Unendliches gewonnen, so konnte er Jerusalems in Rom entbehren.

Diese Erwägungen im Gemüthe des Paulus sind freilich nur Rückschluss aus den paulinischen Briefen und dem Römerbriefe; aber sie werden der geschichtlichen Wirklichkeit nicht fern liegen. Dann aber war es Paulus, der in der Mitte des Kampfes und grade auf der Höhe des Sieges in Korinth zuerst das Bedürfniss und die Nothwendigkeit fühlte um des Christenthums willen das Heidenthum mit dem Judenchristenthume zu versöhnen. Und der aus Korinth geschriebene Römerbrief ist die erste jener Friedens- und Einigungsschriften, welche diesem Bedürfnisse der neuen Weltreligion zu genügen den Versuch machten.

Mit dieser Auffassung des Römerbriefes als eines Versuches des Paulus, das Gemüth vor Allem der jüdischen Gläubigen in Rom mit dem göttlichen Inhalte seines Evangeliums zu versöhnen, indem er den Verstand

derselben von der göttlichen Wahrheit seines Evangeliums überzeuge, wird auch Volkmar übereinstimmen. Aber nun wird bei ihm diese geschichtliche Auffassung des Briefes von einer andern durchkreuzt. Volkmar wird von der Meinung beherrscht, es sei der Römerbrief ein „Lehrbuch des wahren Christenthums, das Lehrgebäude des in seiner Innerlichkeit wahren, in seiner Gesetzesfreiheit reinen Christenthums, das Paulus dem Judenchristen in der wichtigen Gemeinde der Welthauptstadt nur im Besondern gewidmet habe“ (S. 107). Diese Meinung Volkmar's wäre vor zweihundert Jahren begreiflich und erträglich gewesen; jetzt bleibt sie eine unerklärliche Sonderbarkeit. Aber unter der Herrschaft derselben fängt Volkmar nun an, den Brief nach ganz subjectiven Kategorien zu systematisiren — man lese nur S. 127, 128 —; die einzelnen Gedankengruppen des Briefes treten unter ihnen fremde Gesichtspunkte, die bewegenden Anlässe und Ziele der einzelnen Gedankenausführungen werden nicht rein oder nicht mehr auf ihrem geschichtlichen Grunde verstanden; und dieser ungeschichtlichen Anschauung zu Liebe wird wider die eigene Absicht Volkmar's (S. 107) nicht nur der Gedankengang gestört, sondern auch der Gedankeninhalt getrübt.

Und für noch eine andere Seite des geschichtlichen Verständnisses des Briefes ist durch diese doctrinäre Auffassung der Blick Volkmar's in seiner Schärfe nicht abgestumpft (S. X), doch abgeschwächt. Auch Volkmar sieht in dem Römerbriefe das „reifste Erzeugniss paulinischer Tiefe, Hoheit und Kraft.“ Aber dem Paulus zu Liebe wolle man doch endlich erkennen und anerkennen, dass diese reifste Frucht nicht die reinste ist. Es würde diese Erkenntniss in Uebereinstimmung stehen mit dem klaren Bewusstsein des Paulus selber über die Gedanken- und Darstellungsform seines Briefes, nicht nur wo er dieses Bewusstsein mit stiller Feinheit andeutet (1, 11), sondern wo er es offen ausspricht (6, 19). Unter dem Druck eines grossen praktisch-religiösen Interesses, dessen Befriedigung Paulus in Korinth als gebieterische Nothwendigkeit erkannt hatte, Gemüth nämlich und Bewusst-

sein der Röm. Judenchristen mit der Wahrheit seines Evangeliums zu versöhnen, hat das geistige und freie Denken des Paulus zu dem sinnlichen und gesetzlichen Bewusstsein der Judenchristen oft bis an die Grenze des Möglichen sich herabgelassen. Nicht spurlos ist Paulus in die Tiefe des jüdischen Geistes hinabgestiegen, um sein Evangelium als die Wahrheit dieses Geistes zu beweisen — seine Beweisgründe tragen die Farbe des Grundes, aus dem sie heraufgeholt sind. Nicht wirkungslos hat Paulus die Schärfe seines Evangeliums wider das judenchristliche Bewusstsein umgebogen — seine Ausdrucks- und Gedankenformen offenbaren die Anbequemung an ein Bewusstsein „psychischer Menschen,“ zu denen er herabstieg um von ihnen aufgenommen und angenommen zu werden. Paulus ist im Römerbriefe den Schwachen ein Schwacher, den Juden ein Jude, den Gesetzlichen ein Gesetzlicher geworden: aber er weiss auch, dass er nicht immer auf der Höhe der Freiheit seines Denkens steht. Dies erkannt zu haben ist unerlässlich für das tiefere Verständniss vor allem der Ausführung Cap. I bis VIII.

Paulus eröffnet nach fest ausgeprägter Form seinen Brief mit einem Eingangsgrusse, in welchem er seine Stellung zu den briefempfangenden Gläubigen und mit ihr sein Recht zum Briefe an sie betont, (1, 1—7) und beginnt den Brief mit einer Einleitung, in welcher er den Anlass zum Briefe angiebt und das Thema der nächsten Ausführung aufstellt (1, 8—17).

Den Eingangsgruss hat Paulus auch hier durch beziehungsvolle Gedanken in zum Theil ganz neuen Formen erweitert. Man versteht diese nur, wenn man die korinthischen Wirren, den Zweck des Briefes, die Natur der Römischen Gemeinde im Auge hat. Zur Bezeichnung seiner Stellung zur Gemeinde wählt er zunächst den neuen, wesentlich judenchristlichen Ausdruck: Knecht Christi Jesu, weil in Korinth die judenchristlichen Agitatoren gezeugnet hatten, dass er Diener Christi sei, die Anklage erhoben hatten, dass er sich selbst verkündige (2 Kor. 11,

23. 4, 5). Weiter nennt er sich, wie sonst, einen von Gott berufenen Apostel gegen die alte Beschuldigung der Judenchristen, dass er sein eigener, kein Sendbote des Messias Jesu sei; weiter nennt er sich ausgesondert für ein Gottesevangelium, dessen Uebereinstimmung mit der Vorverkündigung Gottes durch seine Propheten in heiligen Schriften in Betreff seines Sohnes er für Judenchristen betont, weil in Korinth die Judenchristen sein Evangelium ein in Beziehung auf das A. T. Unoffenbares und also eine Selbstverkündigung genannt hatten (2 Kor. 4, 3). Zugleich spricht er das Wesen des Gottessohnes in einer Formel aus, wie sie dem judenchristlichen Bewusstsein seiner Zeit nahe lag.¹⁾ Weiter hebt er in neuer Formel hervor die Universalität seines Apostelamtes zum Glaubensgehorsam unter allen Völkern. Denn er, der anfangs sein Apostelrecht darauf gegründet hatte, dass er zum Heidenapostel von Gott berufen sei, wie Petrus zum Judenapostel (Gal. 2, 7), konnte jetzt nur in einer solchen Form unter Hervorhebung der Universalität seiner Bestimmung die Berechtigung gewinnen, an die Römischen Judenchristen einen Brief apostolischer Verkündigung zu senden. Und so wendet er sich denn in Rom an alle

1) Vgl. Holsten, zum Ev. des Paulus und des Petrus S. 424. Verf. hält die hier gegebene Erklärung auch jetzt noch aufrecht. Nur gesteht er zu, dass mit dem Ausdrucke *γερομένου* statt *γεννηθέντος* hier, wie Gal. 4, 4, die Vorstellung der Präexistenz nicht ausgeschlossen ist. Wenn Lipsius das Wort *ὀρισθέντος* durch: eingesetzt erklärt, so fehlt dem Verf. für den Sinn, den Lipsius mit diesem Worte verbindet — thatsächlich eingesetzt — für jetzt jeder Beweis aus dem Begriffe oder dem Gebrauche des Wortes *ὀρίζειν*. Und im Zusammenhange der Stelle kann nun einmal *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* nicht bedeuten: seit oder in Folge seiner Auferstehung, wie gleichbedeutend mit *ἐκ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν* (l. l. S. 425). Wenn aber auch Lipsius mit Recht in den beiden Satzgliedern V. 3 und 4 den Gegensatz einer doppelten Daseinsweise ausgesprochen findet, so ist ja diese Anschauung, wie sie hier auf die irdische und nachirdische Existenz angewendet ist, die wesentlich judenchristliche, synoptische, und schliesst sich an den Unterschied der Formeln: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Bei Paulus findet sich diese Anschauung neben der andern (2 Kor. 8, 9).

Gläubigen unter allumfassenden Formeln ihrem Wesen nach sie begreifend. Sie alle sind gleichmässig Berufene Jesu Christi, Geliebte Gottes und berufene Heilige, mit dieser zuerst für die gemischte Gemeinde in Korinth angewendeten Formel (1 Kor. 1, 2) den jüdischen Gläubigen andeutend, dass die theokratische Heiligkeit des A. B. den Heiden gegenüber ihnen kein Vorrecht mehr gewähre.

In der Einleitung, um den Brief durch seine Veranlassung zu begründen, spricht Paulus zunächst sein religiöses Gemüthsinteresse für den überallhin verkündeten Glauben aller, der jüdischen, wie heidnischen Gläubigen in Rom aus. Wenn etwa und zwar die jüdischen Christen dies tiefe Interesse befremden mochte, da eine sichtbare Thatsache nicht dafür sprach: so nimmt Paulus den Gott, dem er in der unsichtbaren Innerlichkeit seines Gemüthes in der Heilsverkündigung seines Sohnes dient, zum Zeugen dafür, dass er unablässig im Gebete ihrer erwähnend Gott bittet, es möge doch endlich einmal ihm in Gottes Willen das Glück bescheert werden zu ihnen zu kommen (2 Kor. 10, 15. 16.). Grund ist seine Sehnsucht sie zu sehen, damit er sie, wie er mit schonender Zartheit sagt, zu Theilnehmern mache an einer gewissen Gnadengabe geistiger Art, um sie im Evangelium zu festigen (sie, die in der Schwäche sinnlichen Bewusstseins leicht mochten ins jüdisch-gesetzliche zurückfallen cf. Röm. 6, 19. Gal. 2, 14) d. h. — wie er hinzusetzt, um auch diesem zarten Ausdrücke noch jeden Stachel zu nehmen — um unter ihnen durch den gemeinsamen Glauben erbaut zu werden.

Damit hat Paulus die Veranlassung seines Briefes begründet. Der Brief tritt an die Stelle der jetzt noch nicht in Gottes Willen gegebenen persönlichen Gegenwart zu demselben Zwecke, den diese erreichen wollte. Aber welche Berechtigung hat diese Sehnsucht des „Heidenapostels“ nach allen, also auch nach den jüdischen Gläubigen in Rom? Um diese Berechtigung anzuerkennen mögen die Brüder beherzigen, dass er oft den Vorsatz

gefasst hat zu ihnen zu kommen, um etwelche Frucht auch an ihnen zu gewinnen, wie an den übrigen Völkern, er, der Hellenen wie Barbaren, Weisen wie Einfältigen dazu verschuldet ist. Unter diesem Gesichtspunkte einer Schuld, die er zu zahlen hat, mögen die Brüder die seinerseits bestehende Geneigtheit begreifen auch ihnen in Rom das Evangelium zu verkünden. Denn was sollte ihn von Rom zurückhalten? Etwa das Aergerniss, das man in Rom an dem Evangelium nimmt, das er verkündet, das Aergerniss an dem Evangelium vom Kreuze Christi, den Juden ein Aergerniss, den Hellenen eine Thorheit (1 Kor. 2, 18—24). Er schämt sich des Evangeliums nicht; denn eine Gotteskraft ist es für jeden, der da glaubt, für den Juden sowohl und erst recht, als auch für den Hellenen. Denn offenbart wird in ihm, was bis jetzt ein Heilsgeheimniss war (1 Kor. 2, 7), eine Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens zwecks Glaubens, wie das Gotteswort der Schrift sagt: der Gerechte wird zufolge Glaubens das Leben haben.

Mit dem Grundgedanken dieses Gotteswortes: Leben aus Glauben für den Gerechten — fasst Paulus den Inhalt der Verse 16 u. 17 zusammen und stellt das Thema seiner nächsten Ausführung auf. Was in Rom ein Aergerniss ist und was Paulus deshalb weder V. 16, noch sonst im Briefe mit Namen nennt, weil dieser Name den jüdischen Gläubigen so schmerzlich ins Ohr klingt, das Evangelium vom gekreuzigten Messias als eine Gotteskraft zum Heil für den Juden und gerade erst recht für ihn, wie für den Heiden, weil eine Gottesgerechtigkeit in ihm enthüllt wird zufolge Glaubens um zu glauben, nicht aber um, wie die Judenchristen thun, das Gesetz wieder aufzurichten (Gal. 2, 18) — dieses Evangelium und sein Heilsprincip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben als Gotteskraft zum Leben will er in Rom zur Erkenntniss bringen.

Dieser klare Gedankeninhalt und Gedankengang des Eingangsgrusses und der Einleitung wird durch Volkmar's Gliederung schon verdunkelt. Im Widerspruche mit der festen Form eines paulinischen Briefes fasst er einmal

V. 1—14 als Eingang des Briefes zusammen, allerdings diesen Eingang in den Gruss V. 1—7 und das Vorwort V. 8—14 scheidend; dann stellt er in V. 15—16a ein allgemeines Thema des Briefes überhaupt auf mit einem Gedanken, der schlechterdings keinen thematischen Charakter hat, beginnt mit V. 16b—14, 23 den Brief selbst, und mit 1, 16—11, 36 den ersten Haupttheil des Briefes, die Dogmatik, fasst 16b als Thema der ganzen Belehrung und V. 17 als Thema des ersten Lehrtheils (1, 17—8, 36): das messianische Heil durch Christusvertrauen begründet, von der Moseobservanz frei, ist und wird ein universales für christvertrauende Heiden und Judäer gleicherweise. Wenn hiermit das Thema der nächsten Ausführung nur erst wenig verändert scheinen könnte: so ist doch die ganze Gliederung mit der Aufstellung dreier Themata wider das Bewusstsein des Paulus und richtet sich durch ihre Unnatur. Sie ist zu einem Theile nur jenem sonderbaren Gedanken zu Liebe ersonnen, der in dem ganzen Briefe durchaus ein systematisch geordnetes, Dogmatik (C. I bis XI) und Ethik (C. XII—XIV) umfassendes Lehrbuch haben will, zum andern Theil aber aus Mangel an richtiger Beobachtung entstanden, dass Paulus nämlich in der Einleitung zu einem Briefe nie ein den ganzen Brief, sondern nur ein die nächste Ausführung umfassendes Thema aufstellt.

Ist aber nun das Heilsprincip des Evangeliums vom Kreuze Christi, die Gottesgerechtigkeit aus Glauben als Grund des Lebens, das Thema der nächsten Ausführung: so hängt das Verständniss derselben von der Erkenntniss ab des Wesens dieser Gerechtigkeit und ihres Widerspruches mit dem noch jüdischen Bewusstsein der Judenchristen.

Die eigenthümlich paulinische Formel *δικαιοσύνη θεοῦ* tritt uns zuerst im Korintherbriefe entgegen (2 Kor. 5, 21); im Römerbriefe ist sie der neue Ausdruck für das im Kreuze Christi enthüllte neue Heilsprincip, für das neue religiöse Lebensverhältniss zwischen Gott und Mensch. Die Formel ist doppeldeutig und desshalb aus der religiösen

Sprache der Folgezeit geschwunden; schon der Brief an die Philipppesier sucht durch Umschreibung das Verständniss zu vermitteln. Aber sie ist von Paulus scharf und klar gegensätzlich gedacht und für jüdisches Bewusstsein sehr verständlich. Und während er allerdings die Formel auch subjectiv im Sinne der Gerechtigkeit als Eigenschaft des göttlichen Subjectes gebraucht (Röm. 3, 5), hat er an den sechs Stellen, wo er sie zum Ausdrucke des neuen Heilsprincipes verwendet, durch den Zusammenhang vorgesehen, dass sie nur als ein objectiver Lebenszustand des Menschen kann gedacht werden. So wird die Gottesgerechtigkeit eine Gerechtigkeit, die schlechthin von Gott ausgeht; so wird sie Ausdruck eines bestimmten religiösen Lebensverhältnisses, in welches Gott den Menschen zu sich versetzt hat; so wird sie die Gerechtigkeit, welche dem an die Gnade Gottes im Kreuze Chr. glaubenden, obwohl thatsächlich noch sündigen Menschen von der Gnade Gottes zugerechnet wird, die *justitia passiva* der altprotestantischen Dogmatik, eine objective Gerechtigkeit. Die Gottesgerechtigkeit aber steht im Gegensatze zur *ἰδία δικαιοσύνη* (Röm. 10, 3), zur Menschengerechtigkeit, wie sie Heilsprincip des A. B. und des Gesetzes ist, zu einer Gerechtigkeit, welche vom Menschen ausgeht, weil der Mensch auf Grund seiner vollendeten Gesetzeserfüllung durch seine gesetzlich-sittliche That sie als seinen schuldigen Lohn von Gott fordert, der *justitia activa* der altprotestantischen Dogmatik, einer subjectiven Gerechtigkeit.

Diesen Sinn der dunklen Formel hat Volkmar nicht klar erkannt. Weil er den verschiedenen Gebrauch, den Paulus von der Formel oft in demselben Zusammenhange macht (cf. Röm 3, 21—26), zusammenfassen will, behauptet er: „mit dieser Formel ist die Gerechtigkeit Gottes selbst gemeint, die gerecht macht, wie 3, 21 ausgeführt wird, die er hat und die er gibt.“ Diese verschwommene Auffassung scheint ein weiterer Grund, weshalb Volkmar die folgende Ausführung nicht rein erkannt hat.

Denn was begreift nun diese Gottesgerechtigkeit für Vorstellungen in sich?

Die Gerechtigkeit bleibt Ausdruck und Princip des religiösen Verhältnisses. Aber die Gerechtigkeit ist nicht mehr die durch Thaterfüllung des Gesetzeswerkes erwirkte subjective Gesetzlichkeit des Einzelnen; sie ist ein objectiver Zustand der durch einen Akt Gottes in diesen Zustand versetzten Menschheit. Sie wird nicht mehr durch das gesetzliche Thun des Einzelnen erworben; sie wird der Menschheit trotz ihrer ungesetzlichen Beschaffenheit zugerechnet. Sie wird nicht mehr jedem einzelnen Juden als schuldiger Lohn für seine Thaterfüllung des Mosaischen Gottesgesetzes von der Gerechtigkeit Gottes in jedem einzelnen Falle anerkannt; sie wird in Folge des einen Kreuzestodes des einen Messias der gesammten Menschheit, Juden wie Heiden, trotz der Nichterfüllung des Gottesgesetzes ein für allemal von der Gnade Gottes zugesprochen. Sie ist nicht mehr auszeichnende Beschaffenheit des in mühevoller gesetzlicher Arbeit das Gebot Gottes erfüllenden Juden, sie ist der ohne jede sittliche Selbstanstrengung mühelos empfangene objective Zustand selbst des sündigen Heiden, falls er nur Gott die Ehre gibt und an die Allmacht Gottes glaubt, die auch den Sündigen zum Gerechten machen kann.

So schliesst die Gottesgerechtigkeit des Paulinischen Evangeliums für das jüdische, alttestamentliche Bewusstsein eine Welt von Unbegreiflichkeiten ein. Und es empört sich wider das Evangelium des „leeren Menschen“ das metaphysisch-religiöse, das ethisch-religiöse, das historisch-religiöse Bewusstsein des Messiasgläubigen, der noch Jude ist.

Das metaphysisch-religiöse Bewusstsein erkennt den Widerspruch dieser Gottesgerechtigkeit mit der A. Tl. Anschauung sowohl vom Wesen Gottes und seinem Verhältnisse zum Menschen, als vom Wesen des Menschen und seinem Verhältnisse zum göttlichen Gesetze.

Die A. Tl. Gottesidee hat zuerst ihren Ausdruck in der Vorstellung Gottes als des allmächtigen, zwecksetzenden Willens, für den die Welt und ihre Entwicklung nur den widerstandslosen Stoff bildet. In dieser Weltentwick-

lung verwirklicht Gott den von Anfang in seinem Bewusstsein gesetzten einigen Heilszweck. Mit dieser Gottesvorstellung in Widerspruch steht den jüdischen Gläubigen die Gottesgerechtigkeit, welche entweder die Aufhebung einer früheren Norm der Heilsverwirklichung durch eine spätere setzt und damit die Unveränderlichkeit Gottes und eine unveränderliche Norm der Gerechtigkeit leugnet, oder das Nebeneinanderbestehen zweier entgegengesetzter Formen der Verwirklichung dieses Heilszweckes behauptet, der Gerechterklärung der Juden in Folge Gesetzeswerkes, der Heiden mittelst Glaubens, und damit die Einigkeit Gottes in sich und eine objective einige Norm der Gerechtigkeit vernichtet. (cf. 3, 27—31).

Die A. Tl. Gottesidee hat weiter ihren religiösen Mittelpunkt in der Anschauung Gottes als heiligen, gerechten Willens. Mit dieser Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerspruch steht jene in der Gottesgerechtigkeit gesetzte Gleichgültigkeit Gottes gegen die sittliche Beschaffenheit des religiösen Subjectes bei der Zurechnung der Gerechtigkeit an den gläubigen Sünder (cf. 3, 25. 26). Das Verhältniss Gottes aber zum Menschen beruht in A. Tl. Anschauung auf einer durch das menschliche Subject bedingten Gegenseitigkeit, insofern der gerechte Gott seinem in Gesetzeserfüllung sich abmühenden Knechte das absolute Gut des Lebens als verdienten Lohn schuldet. Mit dieser Anschauung in Widerspruch steht die in der Gottesgerechtigkeit gesetzte, durch das Verhalten des Subjectes nicht mehr bedingte Einseitigkeit Gottes bei der Ertheilung des Lebens aus Gnadenwillkür an alle ohne Unterschied (cf. 4, 2—5). Der A. Tl. Begriff vom Menschen endlich hat seinen Mittelpunkt in der Anschauung des Menschen als freien Willens, der, wie die Pflicht, so die Kraft hat, das Gesetz zu thun, die Sünde zu lassen. Mit dieser Anschauung in Widerspruch steht die mit der Gottesgerechtigkeit geforderte Unmöglichkeit der Erfüllung des Gottesgesetzes von Seiten des Menschen, die Unfreiheit des menschlichen Willens in der Sünde und die Nothwendigkeit der Sünde (cf. 7, 7—25).

Das ethisch-religiöse Bewusstsein erkennt den Widerspruch der Gottesgerechtigkeit mit der A. Tl. Idee des Gesetzes und seiner sittlichen Forderung.

Die A. Tl. Idee des Gesetzes hat ihren Kern in der Anschauung, dass das Gesetz Moses den heiligen Willen Gottes darstelle, dem Juden geoffenbart, damit er in ernster, sittlicher Arbeit mit eigener Kraft das Gesetz erfülle, durch diese Erfüllung Gerechtigkeit und Leben sich erringe. Mit dieser Idee des Gesetzes und seiner sittlichen Forderung in Widerspruch steht die Gottesgerechtigkeit, welche das Gesetz Gottes nur um der Sünde willen gegeben setzt, und durch Verkündigung der Aufhebung des Gesetzes, der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, der Nothwendigkeit der Sünde jede sittliche Anstrengung vernichtet und den Menschen gleichgültig gegen die Sünde macht, weil er als den Gegenstand der göttlichen Gnade sich weiss (cf. 5, 20. 6, 1—7, 6).

Das historisch-religiöse Bewusstsein erkennt den Widerspruch der Gottesgerechtigkeit vor allem mit der A. Tl. Idee des Gottesvolkes.

Die A. Tl. Idee des Gottesvolkes hat ihren Mittelpunkt in der Anschauung, dass das eine jüdische Volk, durch Beschneidung und Gesetz als heiliges Israel ausgesondert aus den übrigen Völkern, sündigen Heiden, ein durch göttliche Verheissungen besiegeltes Sonderrecht oder doch Vorrecht am Heil, am Heiland, am Heilsgut habe. Mit dieser in der bisherigen Heilsgeschichte verwirklichten Idee Israels, des Einen Gottesvolkes, in Widerspruch steht die Gottesgerechtigkeit, welche die Theilnahme am Heil, am Heilande, am Reiche des Heils und seinen Gütern allen Völkern, auch den Heiden als Heiden verheisst, ja die Juden, welche an das Evangelium dieser Gerechtigkeit nicht glauben, vom Reiche des Heils ausschliesst (cf. C. IX—XI).

So war in dieser Gottesgerechtigkeit des Paulus zwar der A. Tl. Name der Gerechtigkeit als Ausdruckes für das religiöse Verhältniss geblieben. Aber der alte Name war Form für eine neue religiöse Weltanschauung geworden.

Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καὶ τὰ πάντα. Und dem Paulus erwuchs die Aufgabe, dem noch im Banne des A. B. und seines Gesetzes liegenden judenchristlichen Bewusstsein diese neue religiöse Weltanschauung als die Wahrheit seiner alten begreiflich zu machen. Denn dem A. Tl., theistisch-teleologischen Bewusstsein des Juden fehlte schlechterdings die Vorstellung des Werdens, der Berechtigung eines Neuen. Was am Ende als Wahrheit herauskam, musste als Wahrheit im Anfange schon vom Bewusstsein Gottes und von seinem Willen gesetzt sein. So forderte es der Begriff des Zweckes und die rein teleologische Weltanschauung des Juden.

Man muss sich diese mit der Gottesgerechtigkeit des Paulus gegebenen, theilweise so schneidenden Widersprüche mit dem A. Tl. Bewusstsein zur vollen Klarheit bringen, um zu begreifen, warum Paulus im Briefe an die Römischen Judenchristen das Wesen der Gottesgerechtigkeit aus Glauben als Thema aufgestellt, und wie er dies Thema durchgeführt hat.

Im Anschlusse nun an das V. 16 und 17 aufgestellte Thema zeigt Paulus zunächst, wie das Ziel der Religion und die Sehnsucht des religiösen Gemüthes, wie Heilserrettung, Gerechtigkeit und Leben nur auf dem Wege dieser Gottesgerechtigkeit aus Glauben gewonnen wird (1, 18—5, 11).

Paulus beginnt den Beweis hierfür mit dem Aufweise, dass ausserhalb dieser Gottesgerechtigkeit nur Zorn Gottes, also Heilsvernichtung und Tod über der Menschheit walte (1, 18—3, 8). Er hebt mit dem allgemeinen Gedanken an, dass ein in der verborgenen Tiefe des göttlichen Gemüthes lebender Zorn vom Himmel her offenbart wird über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen. Er bestimmt diese Menschen in Wirklichkeit noch nicht; denn im Sinne der Universalität seines Evangeliums erfasst er auch hier (s. Gal. 2, 15 ff. Röm. 3, 28) Hellenen und Juden in ihrem universalen Begriffe als Menschen. Aber er bestimmt das Wesen dieser Menschen, die er im Auge hat, um in diesem Wesen den Grund des

Gotteszorns aufzuweisen. Es sind Menschen, die da die Wahrheit (die sie wissen) in Ungerechtigkeit (die sie thun) darniederhalten.¹⁾ Unter diesen allgemeinen Satz fällt nämlich zunächst die götzendienerische Menschheit, die deshalb unentschuldbar dem göttlichen Zorne gegenübersteht. Sie weiss um das wahre Wesen Gottes; aber in der That bringt sie ihre Verehrung, ihren Dank den Götzen. Als Offenbarung seines Zornes über diese Verkehrung hat deshalb Gott sie einem Greuelleben der Unsittlichkeit hingegeben, dessen Tiefe sich darin zeigt, dass sie, die doch auch den Rechtsspruch Gottes kennen, dass die derartige Dinge Treibenden todeswürdig sind, nicht nur diese Dinge thun, sondern auch ihre einstimmende Lust haben an denen, die sie treiben (1, 19—32).

Deshalb, weil dieser Rechtsspruch Gottes im Bewusstsein lebt, dass der Thäter der Sünde den Tod verdient, ist unentschuldbar dem göttlichen Zorne gegenüber jeder Mensch, der da richtet (und durch dies Richten des Sünders sich freilich von dem unterscheidet, der seine einstimmende Lust hat am Sünder). Denn der richtende Mensch thut dasselbe wie der, den er richtet. Mit diesem Gedanken wendet sich Paulus in leisem Uebergange zu einem andern Theile der Menschheit. Damit dieser Theil, der richtende, begreife, dass auch er unentschuldbar dem göttlichen Zorne unterliege, stellt Paulus den allgemeinen und anerkannten Satz auf, dass das Richterurtheil Gottes der Wahrheit gemäss ergeht über die, welche die Sünde thun, dass es also diejenigen nicht verschont, welche als Richtende doch nur im Bewusstsein die Sünde als Sünde erkennen und verurtheilen. Und aus diesem Satze und dem andern ebenfalls vom religiösen Bewusstsein anerkannten, dass Gott jedem geben wird nach seinen Werken, folgert Paulus, dass der göttliche Zorn über jede Menschenseele sich ergiesst, die das Böse in der That ver-

1) Den Gedanken erläutert die Schilderung des Wesens der Sünde Röm. 7, 7—25. In der Sünde ist ein Widerspruch gesetzt zwischen der That des Bösen und dem Wissen um das Gute. Der Trieb beherrscht aber den Sinn.

wirklicht, über den Juden sowohl und erst recht (weil die Sünde desselben bewusster Ungehorsam gegen Gott ist) als auch über den Hellenen; dass die göttliche Anerkennung aber jedem zu Theil wird, der das Gute wirkt, dem Juden sowohl und erst recht (weil die Tugend desselben bewusster Gehorsam gegen Gott ist), als auch dem Hellenen (2, 1—10).

Damit hat Paulus die beiden Theile der Menschheit, die er bisher schweigend auseinander gehalten hatte, namentlich geschieden. Und er thut dies, weil er die Frage von dem gleichmässigen Walten des göttlichen Richterzornes über jeden Menschensünder mit dem Juden besonders verhandeln muss. Denn bei dem Juden treten für die Beurtheilung dieser Frage Momente ein, welche diese Behauptung des Paulus von dem gleichmässigen Walten des Gotteszornes widerlegen könnten. Und doch kommt es dem Paulus vor allem darauf an zum Beweise des *Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλλήνι* (1, 16) den jüdischen Gläubigen von der Wahrheit dieser Gleichmässigkeit zu überzeugen.

Das jüdische Bewusstsein nämlich leugnet diese Gleichstellung des Juden und des Heiden. Gott hat sich doch in der Heilsgeschichte der Menschheit zu dem Juden in ein andres Verhältniss gesetzt, als zu dem Heiden. Gott hat doch den Juden, den Söhnen Abrahams, die Verheissung gegeben, die Beschneidung geboten, das Gesetz offenbart. Gott hat doch die Juden aus den Heiden ausgesondert, zu seinem Volke erwählt. Gibt diese von Gott vollzogene Sonderung des Juden vom Heiden dem Juden vor dem Heiden keine Sonderstellung zum göttlichen Zorne?

Um diesem Wahne des Juden gegenüber die Behauptung von dem gleichmässigen Walten des Gotteszornes zu begründen, geht Paulus zunächst auf die auch von dem Juden anerkannten Sätze zurück, dass bei Gott kein Ansehen der Person ist und dass nicht die Gesetzeshörer gerecht sind, sondern die Gesetzesthäter dereinst werden gerecht werden.

Aber diese Behauptung des Paulus, dass Juden und

Heiden vor dem Gerechterklärungsurtheil Gottes als Gesetzsthäter werden gleichgestellt werden, konnte der Jude in Anspruch nehmen, insofern ja der Heide, der kein Gesetz habe, als Gesetzsthäter nicht könne gedacht werden. Deshalb, um seine Behauptung aufrecht zu halten, weist Paulus nach, dass ein Heide, wenn er auch kein objectives, auf die steinernen Tafeln geschriebenes Gesetz, wie der Jude, habe, doch sich selber Gesetz sei, insofern er das Werk, welches das Mosaische Gesetz gebietet, in sein Herz geschrieben besitze, dass also auch der Heide werde als Gesetzsthäter gerecht erklärt werden können, wenn Gott das in der Tiefe des Herzens verborgene Wesen und Verhalten des Menschen richte.¹⁾ Im Gegensatze

1) Die Verse 14—16 sind bis heute für die Exegese schwierig. Paulus, um zu begründen, dass Gesetzsthäter, Juden wie Heiden, werden gerecht erklärt werden, weist nach, dass auch die Heiden von Gott als Gesetzsthäter gerichtet werden. „Wenn allenfalls nämlich Heiden, sie, die im Sinne der Juden kein Gesetz, keine objective göttliche Norm des Handelns, besitzen, von Natur die Gebote des Mosaischen Gesetzes durch die That erfüllen, so sind diese Heiden, obwohl sie im Sinne der Juden ein objectives Gesetz des Handelns nicht besitzen, sich selber ein Gesetz.“ Dass sie dies sind und wie sie dies sind, zeigt Vers 15 zunächst in den Worten: sie, die da thatsächlich aufweisen durch jene von Natur sich vollziehende Thatserfüllung der Gebote des Mosaischen Gesetzes (Röm. 13, 9), dass das Werk, welches das Mosaische Gesetz zu thun verlangt, in ihren Herzen geschrieben steht. Eben diese Schrift im Herzen als eine objective göttliche Norm des Handelns bewirkt, dass sie sich selber ein Gesetz sind. Hierzu fügt nun Paulus die schwierigen Worte: *συμμαρτυρούσης-ἀπολογουμένων*. Die Participialsätze gehen zunächst zurück auf die beiden Aussagen: *συμμαρτυρεῖ αὐτῶν ἡ συνειδήσις* und *μεταξὺ ἀλλήλων οἱ λογισμοὶ κατηγοροῦσιν ἢ καὶ ἀπολογοῦνται*. Hätte nun Paulus mit der ersten Aussage behaupten wollen, dass ihr Gewissen den Heiden ihr Thun bezeuge, ob es gut oder böse sei, so hätte er gesagt: *μαρτυρούσης αὐτοῖς τῆς συνειδήσεως αὐτῶν* (cf. Röm. 9, 1). Die von Paulus gebrauchten Worte können nur bedeuten: ihr Gewissen legt mit einem andern ein zusammenstimmendes Zeugniß ab. Fragen wir wofür? — so kann im Zusammenhange die Antwort nur sein: für das *γραπτόν εἶναι τὸ ἔργον τοῦ νόμου ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*. Fragen wir womit? — so kann aus dem Zusammenhange die Antwort nur sein: mit dem *φύσει ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου*. Der Gedanke

hierzu wendet er sich an den Juden, der dem „gesetzlosen Heiden“ gegenüber sich rühmt eines Gesetzes, einer ob-

des Paulus ist also: mit der von Natur sich vollziehenden That der Gebote des Mosaischen Gesetzes tritt als Mitzeuge auf dafür, dass das Werk des Mosaischen Gesetzes in ihren Herzen geschrieben steht, das Bewusstsein, welches ihr Ich innerlich von seinem eigenen Thun hat, ob es gut oder böse sei. Denn diesen subjectiven Charakter hat das Wort *συνείδησις* bei Paulus. Der Gedanke hat aber seine Wahrheit darin, dass die Entstehung der *συνείδησις* (im Sinne des Paulus des subjectiven sittlichen Selbstbewusstseins) eine objective Norm im Innern voraussetzt, nach welcher die *συνείδησις* dem Ich das Urtheil fällt über sein Thun. Wie nun das *φύσει ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* eine thatsächliche *ἔνδειξις* und *μαρτυρία* ist für das *γραπτὸν εἶναι τὸ ἔργον τοῦ νόμου ἐν ταῖς καρδίαις*, insofern dieses Thun aus einer innern objectiven Norm hervorgeht, so ist die *συνείδησις*, das subjective Bewusstsein des Ich über seine eigene That, eine *συμμάρτυς* dafür, insofern es aus einer inneren objectiven Norm des sittlichen Handelns entsteht.

Die zweite Aussage aber enthält die Behauptung: zwischen einander d. h. in den gegenseitigen Beziehungen der Einzelnen zu einander klagen an oder auch vertheidigen die Gedanken. Unter den *λογισμοί* denkt also Paulus hier die sittlichen Urtheile, welche die Heiden in ihren Beziehungen zu einander gegenseitig über ihr Thun fällen, ob es gut oder böse sei. Auch diese *λογισμοί*, anklagend oder vertheidigend das Thun des andern, setzen eine objective sittliche Norm im Innern voraus, nach welcher die subjectiven Urtheile gefällt werden. Fragen wir nun nach der Bedeutung dieser Aussage im Gedankenzusammenhange, so kann Paulus auch diese *λογισμοί* nur als Mitzeugen gedacht haben dafür, dass das *ἔργον τοῦ νόμου* den Heiden in das Herz, wenn auch nicht, wie den Juden, auf steinerne Tafeln geschrieben sei. Der Gedanke des Paulus kann also nur dieser sein: dafür, dass das Werk des Mosaischen Gesetzes den Heiden im Herzen geschrieben steht, ist der thatsächliche Aufweis die von Natur geschehende That der Gebote dieses Gesetzes, zwei innerliche Mitzeugen dafür aber sind einmal das innere Bewusstseinsurtheil, welches das Ich für sich über sein eigenes Thun fällt, andermal die innern sittlichen Urtheile, welche die Heiden in Beziehung zu einander gegenseitig über ihr Thun fällen, indem sie es anklagen oder auch etwa vertheidigen. Ist aber dies der Gedanke des Paulus, so folgt, dass das Verbum *συμμαρτυροῦσης* nicht allein zu *τῆς συνειδήσεως*, sondern auch zu *μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν* zu construiren ist. Mitentscheidend für diese Auffassung des Gedankens des Paulus ist die Stellung der Worte *μεταξύ ἀλλήλων*. Paulus hat sie weder adverbial

jectiven göttlichen Norm des Handelns, mit der verwundernden Frage, wie denn er durch bewusste Thatüber-

auf κατηγορούντων πτλ. bezogen, noch attributiv zur Einheit eines Begriffes mit τῶν λογισμῶν verbunden. Es sind vielmehr beide Vorstellungen μεταξύ ἀλλήλων und τῶν λογισμῶν, selbstständig gegeneinander, gemeinsam auf ein drittes Wort bezogen, welches nicht κατηγορούντων ist. So treten die Worte dem αὐτῶν τῆς συνειδήσεως als paralleles Glied innerhalb einer Aussage gegenüber und sind mit jenem Gliede auf συμμαρτυροῦσης bezogen. Der Gedanke des Paulus ist daher: während Mitzeuge ist — in Beziehung des Einzelnen zu sich — ihr Gewissen, und — in Beziehung der Einzelnen zu einander — ihre Urtheile, indem sie, oder welche anklagen oder auch vertheidigen. Freilich ist im ersten Gliede der zu μεταξύ ἀλλήλων zu denkende Gegensatz nicht besonders ausgesprochen, aber logisch liegt er in dem Begriffe des Wortes συνειδήσις enthalten, insofern dieser die Beziehung eines Ich auf sich selber einschliesst. Mit dieser Erklärung stimmt auch die sprachliche Form des Satzes, des gen. absol., der die Thätigkeit des Nebensatzes, das συμμαρτυρεῖν, als eine mit der Thätigkeit des Hauptsatzes, mit dem ἐνδείκνυνται verbundene und zeitlich verbundene darstellt.

Worauf aber sind endlich die Worte V. 16 sprachlich und logisch bezogen? An eine Parenthese, welche wenn auch nur die Verse 14 und 15 umfasst, kann nur denken, wer sich vorstellt, Paulus habe den Brief nicht als Sprechender, sondern als Schreibender gedacht und die Römer hätten nicht als Hörende, sondern als Lesende den Brief empfangen, wer sich vorstellt, Paulus habe ein Hauptglied seiner Gedankenbewegung — und das sind die Verse 14. 15 wegen des Gegensatzes zu V. 17 — in eine Parenthese gesteckt. So bleibt grammatisch nur die Beziehung auf das Verbum des Participialsatzes συμμαρτυροῦσης und durch dieses auf das Verbum des Hauptsatzes ἐνδείκνυνται. Und dafür spricht die logische Beziehung der einzelnen Vorstellungen und Sätze. Denn mit συμμαρτυροῦσης steht κρίνει und mit τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων stehen τῆς συνειδήσεως und τῶν λογισμῶν in innerer Beziehung; der ganze Gedanke aber V. 14–16 soll beweisen, dass dereinst am Gerichtstage auch Heiden, wie Juden, als ποιηταὶ νόμον δικαιωθήσονται und daher nimmt V. 16 als Ende von Vv. 14. 15 die Endworte von V. 13 mit Recht wieder auf. Der ganze Gedanke des Paulus ist also: dafür dass das Werk des Mosaischen Gesetzes in den Herzen der Heiden geschrieben stehe, treten zu dem thatsächlichen Erweise der von Natur sich vollziehenden That der Gebote des Gesetzes als zwei innere Mitzeugen auf ihr sittliches Selbstbewusstsein und in den gegenseitigen Beziehungen zu einander ihre sittlichen anklagenden oder auch vertheidigenden Urtheile an dem Tage, an welchem

tretung des von Gott ihm gegebenen Mosaischen Gesetzes, auf das er so stolz ist, Gott in Unehre bringe bei den Heiden? Die Verwunderung dieser Frage begründet aber Paulus dadurch, dass, worauf der Jude sich verlasse bei seiner Gesetzesübertretung, dass Beschneidung, das äussere Zeichen der Gesetzesgerechtigkeit, doch nur nütze, wenn er, was Gesetz sei, das sittliche Gebot für den inneren Willen, durch die That erfülle, dass aber, falls er Gesetzesübertreter sei, seine Beschneidung Vorhaut geworden. Als Gesetzesübertreter steht der Beschnittene, der Jude, dem Unbeschnittenen gleich und ist gleichmässig dem Zorne Gottes unterworfen, der der Wahrheit gemäss über den Thäter der Sünde ergeht.

Aber ist hiermit die Frage um die Stellung des Juden zum Zorne Gottes nach allen Momenten erwogen? Wenn es sich herausgestellt hat, dass weder der Besitz des Gesetzes, welches Thaterfüllung fordert, noch der Besitz der Beschneidung, welche Zeichen dieser Thaterfüllung ist, dem Juden, der durch die That das Gesetz übertritt, eine Sonderstellung zum göttlichen Zorne verleiht: ist denn das Jude sein, das beschnitten sein überhaupt ein Wesenloses? Das kann auch Paulus nicht zugeben. Denn die Beschneidung, die den Juden vom Heiden unterscheidet, ist von Gott ausgegangen und Gott kann nichts Ueberflüssiges, Zweckloses gethan haben.

Zu dieser Seite der Frage geht Paulus C. 3, 1 über. Was denn nun bei dieser Sachlage, fragt er, — wo Gesetz und Beschneidung dem Juden keine Sonderstellung zum Zorne Gottes verleihen — ist das, was der Jude

Gott richtet das verborgene Verhalten des Menschen. Und also auf Grund jenes Aufweises und dieses Mitzeugnisses kann Gott an diesem Tage auch Heiden als Gesetzsthäter gerecht erklären. Dieses logische Verhältniss des V. 16 zu V. 15 verbirgt sich freilich, solange man *συμμετρουσούσης* nicht zugleich auf *τῶν λογισμῶν* bezieht. Uebrigens scheint Paulus auch die Form *κρινει* V. 16 nicht als Futur., sondern als Praes. gedacht zu haben, da die Verse 14—16 von Anfang an im Praes. nicht sowohl ein zeitlich Thatsächliches, als ein zeitlos Wesenhaftes aussprechen.

voraus hat, oder was ist der Nutzen der Beschneidung? Paulus antwortet: vieles in jeder Hinsicht. Und es gibt nun zuerst an, was alles übrige einschliesst, dass die Beschneidung betraut wurde mit den Verheissungssprüchen Gottes. Denn damit ist der Beschneidung das Erbe, das Leben verbürgt. Aber freilich, während Paulus zum Schmerz der jüdischen Gläubigen dem Juden den vermeintlichen Nutzen des Gesetzes und der Beschneidung hat nehmen müssen, will der jüdische Gläubige den wirklichen Nutzen, den Paulus dem Jude sein und der Beschneidung zugesteht, nicht anerkennen. Paulus muss ihm die Wirklichkeit dieses Nutzens erst begründen. Denn wie? fragt er, wenn etliche glaubensuntreu wurden, so wird doch nicht ihre Glaubensuntreue die Glaubensstreue Gottes aufheben? Aus dem Zugeständnisse des Paulus nämlich, dass ein Theil des jüdischen Volkes glaubensuntreu den Verheissungen Gottes wurde, zieht der jüdische Gläubige die irreligiöse Folgerung, dass damit die Glaubensstreue Gottes für seine Verheissungen aufgehoben sei unter der irrigen Voraussetzung seines noch gesetzlichen Bewusstseins, dass das Thun Gottes durch der Menschen That bedingt sei. Und so glaubt denn auch der jüdische Christ, dass dieser Nutzen der Beschneidung, den Paulus als wirklich anerkennt, durch Schuld des Juden vernichtet sei. Paulus aber weist diese irreligiöse Folgerung zurück, indem er in der Teleologie der göttlichen Heilsweltordnung den göttlichen Zweck des Unglaubens nachweist, und damit seine Behauptung von der unverändert bestehenden Verheissungstreue Gottes für die Juden begründet.¹⁾ Das

1) Man sieht hier in die Bedeutung dieses im Gedankengange des Paulus so schwierigen Abschnittes 3, 1—8. Die Frage nach der Stellung des Juden zum Zorne Gottes im Verhältnisse zum Heiden hat Paulus nach dem Zurückweise der vermeintlichen Vorzüge des Juden auf den wirklichen Vorzug geführt und er begründet die Wirklichkeit desselben gegen den jüdischen Messiasgläubigen, der diesen Nutzen der Beschneidung für hinfällig geworden und die Verheissung Gottes für aufgehoben erklärt. Denn es ist derselbe jüdische Messiasgläubige, der die Folgerung V. 3 zieht, und der 9, 6 das Wort be-

sei ferne, ruft Paulus aus, vielmehr hat der Unglaube grade umgekehrt den Zweck, es solle Gott wahrhaft werden, jeder Mensch aber ein Lügner, damit, wie die Schrift sagt, „Du gerecht erklärst werdest in Deinen Worten — wenn der endliche Erfolg sie bewährt, Röm. C. 9—11, — und damit Du Sieger werdest, wenn man mit Dir rechtet.“ So hat Paulus den Beweis gegeben, dass dieser Nutzen der Beschneidung, nach welchem sie dem Beschneittenen das Erbe und das Leben durch die göttliche Verheissung sichert, trotz des Unglaubens des Juden bestehen bleibt. Aber dieser aus der Teleologie der göttlichen Weltordnung geführte Beweis hat dem Juden die Möglichkeit eröffnet, aus diesem Beweise des Paulus seine Freiheit vom göttlichen Zorne zu folgern und die Behauptung des Paulus von dem gleichmässigen Walten des göttlichen Zornes über Juden wie über Heiden aus seinen eigenen Worten zu widerlegen. Der Zurückweis dieses Versuches des Juden ist die Aufgabe der Verse 5 bis 8. Wenn nämlich der Jude, der mit den Verheissungssprüchen Gottes betraute, durch Unglauben an dieselben Gott untreu werden sollte, damit Gottes Treue um so heller strahle, wenn also, fährt Paulus fort, die Ungerechtigkeit des Juden Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt — was wollen wir dann behaupten? Doch nicht ungerecht ist der Gott, der da seinen Zorn ergiesst? Diese Folgerung des Juden ist aus dem Zugeständnisse des Paulus V. 4 unter der Voraussetzung des gemeinen Bewusstseins gezogen, dass Gott die Menschengsünde, die zu seiner Verherrlichung ausschlägt, nicht strafen dürfe. Aber diese irreligiöse Folgerung, mit welcher der Jude beweisen will, dass über den ungerechten Juden Gott seinen Zorn nicht ergiessen dürfe, wenn er gerecht bleiben wolle, wider-

kennt: ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Und wie Paulus 9, 3 dies Wort zurückweist, so 3, 3 jene Folgerung. Damit aber lässt Paulus, der dem Juden soeben die falsche Zuversicht auf vermeintliche Güter geraubt hat, schon hier für den Juden jenes Trostwort anklingen, mit welchem er C. 9—11 das jüdische Gemüth der Römischen Messiasgläubigen über den Unglauben des jüdischen Volkes zu stillen sucht.

spricht doch der vom Juden anerkannten Gewissheit, dass Gott die Welt richten wird. Denn da jede Sünde des Menschen Gottes Heiligkeit ins Licht stellt, wie den Satz der Gegensatz, so könnte, wäre jene Folgerung richtig und wahr, Gott überhaupt keine Sünde strafend richten, könnte nicht Richter sein der Welt. Und dasselbe Ergebniss tritt ein, wenn man jene Folgerung durch eine andere bestimmtere Form erläutert. Wenn nämlich die Wahrhaftigkeit Gottes in meiner Lüge einen Vorthail gewann zu seiner Verherrlichung, warum werde ich, der diese Verherrlichung bewirkte, als Sünder noch dazu auch, zu dieser Verherrlichung, gerichtet? Und doch nicht etwa (folgt) — wie wir gelästert werden und wie etliche aussprechen, dass wir behaupten: lasset uns das Böse thun, damit das Gute komme? Auch diese Folgerung (von jüdischen Gegnern des Paulus aus dem Begriffe der Gottesgerechtigkeit cf. 6, 1 ff.) hat den Zweck nachzuweisen, dass, wenn Gott nicht ungerecht strafen wolle, der Jude als Sünder dem Zorne Gottes nicht anheimgegeben sei. Aber wie Paulus die erste Folgerung durch Rückgang auf ein religiöses Axiom (V. 6), so weist er diese andere durch Rückgang auf das sittliche Axiom zurück, dass die, welche eine so unsittliche Folgerung ziehen und sich darauf berufen, dass sie doch im Sinne der Verkündigung des Paulus selbst sei, dem Rechte gemäss gerichtet werden.

Somit hat denn nun Paulus allseitig den Wahn zurückgewiesen, als ob der Jude, wenn auch Thäter der Sünde, doch eine Sonderstellung dem göttlichen Zorne gegenüber einnehme und dem Zorne Gottes enthoben sei. Und so steht denn die Behauptung bewiesen da, dass ausserhalb der Gottesgerechtigkeit aus Glauben der Zorn Gottes über Heiden sowohl als über Juden gleichmässig walte. Denn beide sind gleichmässig Menschen, deren Sünde unentschuldbar ist, Menschen, welche die Wahrheit und das Gute wissen und doch die Lüge und das Böse thun (1, 18).

Mit diesem Aufweise des mit sorgfältiger Ueberlegung und feiner Dialektik gestalteten Gedankenganges

von 1, 18—3, 8 steht die Auffassung Volkmar's dem Sinne nach wohl in Uebereinstimmung, der Gliederung nach in Widerspruch. Und sofort verhängnissvoll ist es geworden, dass Volkmar die Verse 1, 28—32 als einen neuen Gedankenabschnitt auffasst, der zu 1, 19—27 „eine zweite Seite menschlicher Verschuldung, die Verschuldung der jüdischen Seite der Menschen“ ausspreche. Aber dieser unbegreiflichen Gliederung widerstrebt sowohl die Sprachform als der Gedankeninhalt der Verse 28—32. Nach seiner sprachlichen Form ist dieser Abschnitt durch *καὶ* V. 28 eng mit dem vorhergehenden verknüpft und durch *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* eng auf V. 19 und 21, durch *παρέδωκεν* eng auf V. 24 und 26 bezogen; nach seinem Inhalte ist er die Fortsetzung der mit V. 24 begonnenen Schilderung der göttlichen Zornesoffenbarung über die götzendienerische Menschheit und enthält Aussagen, welche Paulus nie und nimmer und hier nicht von den Juden aussprechen konnte. Denn wie konnte er von den Juden behaupten, dass sie nicht allein todeswürdige Sünde thun, sondern auch ihre einstimmende Lust haben an denen, die sie thun, wenn er doch sofort als das charakteristische Wesen der jüdischen Seite der Menschheit das Richten der Sünde hervorhebt. Und es handelt sich in dem ganzen Abschnitte ja nicht um eine Darstellung der Verschuldung der heidnischen und jüdischen Menschheit, sondern um den Nachweis des Waltens des göttlichen Zornes über die Heiden und über die Juden. Und darnach sondern sich klar die Abschnitte 1, 19—32 und 2, 1—3, 8, von denen der letztere, der bedeutungsvollere, sich wieder in die Glieder 2, 1—10, 2, 11—29 und 3, 1—8 scheidet. Auch ist die Begründung dieser seiner Gliederung von Seiten Volkmar's ebenso unbegreiflich, als die Gliederung selbst. Volkmar, der als „bezeichnend für den Charakter des Briefes als eines Lehrgebäudes“ überall thematische Gedanken aufwittert, hält auch 1, 18 für ein Thema und durch die Form dieses Thema zugleich seine Disposition ausgesprochen (cf. p. 126). Aber V. 18 ist kein Thema, sondern ein allgemeiner Gedanke als Ausgangs-

punkt einer näheren Ausführung. Und wäre es ein Thema, so läge in den Worten: *ὁργῇ Θεοῦ*, nicht aber in den Worten: *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων* die Hauptvorstellung des Thema, und dies würde wieder auf die Gliederung 1, 19—32 und 2, 1—10 führen. Die Disposition Volkmar's p. 126 ist Erdichtung ohne Halt in den von Paulus wirklich ausgesprochenen Gedanken.

Nur eine Folge dieses Irrthums ist es, wenn nun Volkmar mit C. 2, 1 die Ausführung der Momente beginnen lässt, auf Grund deren der Jude eine Ausnahmestellung vom göttlichen Zorne beansprucht. Aber der Gedanke von 2, 1—10 widerstrebt. Paulus führt zunächst aus, dass auch der die Sünde richtende Mensch, weil er die Sünde thut, seiner That Lohn empfängt, nach dem anerkannten Grundsatz, das Gottes Gericht der Wahrheit gemäss ist über die Thäter und dass jeder nach seinen Werken von Gott erhält, und zieht zunächst daraus nur den Schluss, dass Jude und Heide dem Gerichte Gottes gleichmässig gegenüberstehen im Lohn des Bösen, wie im Lohn des Guten.

Daher irrt Volkmar auch, wenn er mit 2, 9—10 einen neuen Abschnitt beginnt, der bis 2, 16 fortführe. Vergebens beruft er sich p. 114 auf das Asyndeton 2, 9. Denn ein Asyndeton tritt ja gerade auch da ein, wo der Redende zu Neuem nicht fortschreitet. Hier aber haben wir eins jener grammatisch wirklichen, logisch scheinbaren Asyndeta, in denen der asyndetisch angefügte letzte Gedanke das Ziel einer vorhergehenden Erörterung zusammenfasst. Dass keine tautologische Wiederholung von V. 6—8 vorliegt, ergiebt sich schon aus dem *Ἰουδαίου τε πρώτον καὶ Ἕλληνας*. Erst mit dem: *οὐ γὰρ ἐστὶν προσωποληψία* beginnt die neue Wendung; erst hier beginnt Paulus, nachdem er V. 1—8 die Gleichstellung von Juden und Hellenen begründet hat, den Anspruch des Juden auf eine Sonderstellung zurückzuweisen. Dieser Anspruch beruht nämlich nicht darauf,¹⁾ dass der Jude

1) Denn auch V. 3 und 4 beruht das Urtheil des Juden, er werde

den Heiden richtet, sondern dass Gott dem Juden Gesetz, Beschneidung, Verheissung gegeben hat.

Kehren wir nun zu unsrer Darstellung des Gedankenganges und zu 3, 8 zurück. Paulus hatte 2, 1—3, 8 nach allen Seiten durch Behauptung und Abwehr bewiesen, dass die Juden gleichmässig, wie die Heiden, dem Zorne Gottes unterstehen. Wenn er nun fortfährt 3, 9: *τί οὖν* = was nun also? so ist diese Formel Ausdruck dessen, dass Paulus sammt denjenigen, mit welchen er im Geiste verhandelt, auf ein gewonnenes Ergebniss zurückblickt (*οὖν* = nun also bei dieser Sachlage) und dieses Ergebniss zum Ausgangspunkte einer wahren oder falschen Folgerung macht, um durch deren Anerkennung oder Abwehr jenes Ergebniss zu sichern. Um nun den Gedankenfortschritt des Paulus zu erkennen und das unglückselige, sprachlich so dunkle *προεχόμεθα* aus dem Gedankenzusammenhange zu deuten, kann man auf ein doppeltes Ergebniss zurückgehen, entweder auf das besondere, durch die Ausführung 2, 11—3, 8 gewonnene. oder auf das allgemeine, aus der Entwicklung 1, 18—3, 8 hervorgegangene. Darnach könnte das *τί οὖν* bedeuten entweder: was nun also bei dieser Sachlage, wo der Jude weder durch Gesetz, noch Beschneidung, noch Verheissung eine Sonderstellung zum Zorne Gottes vor dem Heiden hat, oder: was nun also bei dieser Sachlage, wo der Zorn Gottes über Heiden wie Juden als Thätern der Sünde gleichmässig waltet? Darnach würde das *προεχόμεθα* seinen Sinn empfangen aus der Vorstellung entweder eines Vorzuges oder eines Vorschutzes. Hier scheint mir nun der begründende Satz: *προηϋτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν εἶναι*, dessen Hauptvorstellung das: *πάντας ὑπὸ ἁμαρτίαν* ist, die Annahme des zweiten Gliedes der Alternative durchaus nothwendig zu machen; denn die Macht der Sünde über alle ist das Correlat zum Zorne Gottes über alle.

dem Gerichte Gottes entgehen, nicht darauf, dass er den sündigen Heiden richte, sondern darauf, dass Gott gegen den sündigen Juden gütig sei.

Paulus blickt also mit dem $\tau\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\upsilon$ auf die ganze Ausführung 1, 18—3, 8 zurück, in welcher er bewiesen, dass die Menschen (1, 18), Hellenen wie Juden, gleichmässig unter dem Zorne Gottes stehen und richtet nun an die Leser als Repräsentanten der Menschheit die Frage: Halten wir (Menschen) etwas uns vor d. h. haben wir eine Schutz- waffe, einen Schild gegen den göttlichen Zorn? Durchaus nicht! antwortet Paulus. Und diese Frage und seine Antwort geben ihm noch die Gelegenheit einen Punkt zur Sprache zu bringen, der besonders für die Ausführung 2, 1—3, 8 schon mehr stillschweigend angenommen, als ausdrücklich bewiesen war. Denn wenn der Jude nun auch zugestehen möchte, dass er, falls er Sünder sei, gleichmässig, wie der Heide, unter dem Zorne Gottes stehe, so könnte er doch noch dahinter vor dem Zorne Gottes sich bergen wollen, dass er nicht gleichmässig, wie der Heide, weil nicht ausnahmslos unter der Macht der Sünde stehe, dass das Leben im Gesetze Gottes ihm Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken verschaffen, ihn deshalb der Sünde und damit dem Zorne Gottes wenigstens im einzelnen entheben könne. Daher betont denn Paulus namentlich für das religiöse Bewusstsein des jüdischen Christen diese ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde auch für den Juden wie für den Heiden, das Correlat der ausnahmslosen Allgemeinheit und Gleichmässigkeit des göttlichen Zornes, und verknüpft damit für den Juden den Hinweis auf die Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit. Er thut dies, damit die Gesetzlichen, die Juden, welche durch das Gesetz der Sündigkeit so gerne sich enthoben wähnen (Gal. 2, 15), diese ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde anerkennen und so jeder Mund — nicht nur der der Heiden — verstumme, und die gesammte Welt — und nicht nur die heidnische — Gott gerichtsunterthänig werde. Und für die gesetzlichen, die jüdischen Gläubigen, welche Paulus bei dieser Ausführung wesentlich im Auge gehabt hat, fügt er den Grund hinzu: weil aus Gesetzeswerken nicht wird gerecht erklärt werden jeglicher, der da Fleisch ist; denn mittelst Gesetzes ist Erkenntniss

dessen, was Sünde ist (nicht aber Freiheit von der That der Sünde).

Wohin gehört nun dieses Gedankenglied 3, 9—20? Verf. hat es immer als Schluss der Ausführung 1, 18 bis 3, 8 zu dieser gezogen, freilich in dem Sinne, dass es zugleich von Paulus, dem Meister der Uebergänge, namentlich in seinem Ende V. 20 als Vorbereitung auf das folgende gedacht sei. Das beweist der Gegensatz V. 20 und V. 21. Volkmar aber beginnt damit das zweite Hauptstück der Begründung des Thema 1, 17, und zwar nach der negativen 1, 18—3, 8, die positive 3, 9—30. Aber auch er muss das Glied 3, 9—20 doch wieder als „Recapitulation der negativen Voraussetzung“ fassen und damit doch auch wieder zu 1, 18—3, 8 in enge Beziehung setzen. Auch für ihn ist es also Uebergangsglied mit der zweiseitigen Natur eines solchen. Weil aber seinem Gedankeninhalte nach 3, 9—20 keineswegs Recapitulation des Vorhergehenden ist — denn von der gleichmässigen Allgemeinheit der Sünde und der Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit ist in 1, 18—3, 8 ausdrücklich noch nicht die Rede gewesen —; weil ferner V. 9 und V. 19 mit ihrem *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας* und ihrem *πᾶν* zu sichtlich auf die vorhergehende Ausführung zurückweisen; weil endlich die Allgemeinheit der Sünde das nothwendige Correlat der Allgemeinheit des Zornes und beides die nothwendige Voraussetzung der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* ist: so halte ich fest, dass im Bewusstsein des Paulus V. 9—20 Schluss der Ausführung 1, 18 bis 3, 8 ist. Die Beobachtung, dass *ὡνὶ δέ* nicht zu Anfang eines grösseren Gedankenabschnittes bei Paulus sich finde, wird auch Volkmar nach seiner Bemerkung p. 117 über die logische Bedeutung dieser Partikel kaum geltend machen. Man muss nur festhalten, dass dem Bewusstsein des Paulus der ganze Abschnitt 1, 18—5, 11 als eine Gedankeneinheit vorschwebt, insofern er darin das neue Heilsprincip der Gottesgerechtigkeit als Gotteskraft zur Heilserrettung nach ihrer Voraussetzung (1, 18—3, 20)

ihrem Wesen (3, 21—4, 25), ihrer Folge (5, 1—11) auseinandersetzt.¹⁾

In unmittelbarer zeitlich-logischer Folge aus dem Vorhergehenden, dass der Zorn Gottes über allen Menschen gleichmässig walte, weil alle gleichmässig unter der Sünde stehen und aus Gesetzeswerken nicht werden gerecht erklärt werden, weist nun Paulus auf eine jetzt eingetretene Kundgebung Gottes hin, durch welche in Wirklichkeit Gerechtigkeit und Heilserrettung gewonnen werde. Nunmehr aber, heisst es, ist eine Gottesgerechtigkeit offenkundig gemacht (an Stelle der früheren Menschengerechtigkeit aus Gesetzeswerken). Und im Anschluss hieran werden alle einzelnen entscheidenden Momente im Wesen dieser Gottesgerechtigkeit herausgesetzt, wie sie positiv und negativ namentlich für ein noch jüdisches Bewusstsein von Bedeutung sind. Diese Gottesgerechtigkeit ist sonder Gesetz, so dass es bei ihr nicht wieder auf das Thun des Menschen ankommt. Sie ist bezeugt von dem Gesetze Mosis und den Propheten und steht in Uebereinstimmung mit der Gottesoffenbarung der Schrift, ohne welche sie für den jüdischen Gläubigen keine Wahrheit sein könnte. Diese Gottesgerechtigkeit sonder Gesetz ist vermittelt durch den Glauben an Christum Jesum und bestimmt für alle, welche glauben. Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, als ob jene noch an Gesetzeswerk, diese an Glauben gebunden wären. Denn

1) An diesem Punkte der Gedankenbewegung begreifen wir ihre Anlage. Verführt durch unsern Augustinismus gerathen wir leicht auf den Gedanken, Paulus habe die Ausführung des Wesens der Gottesgerechtigkeit aus Glauben gleichmässig für alle Gläubigen durch den Nachweis der gleichmässigen Sündigkeit aller unterbauen müssen. Aber eine gleichmässige Allgemeinheit der Sünde gab der Jude wohl zu; die gleichmässige Allgemeinheit des Zornes Gottes über den Sünder leugnete er. Die Heilsgeschichte, wie sie seit Jahrhunderten in seinem Bewusstsein sich spiegelte, predigte immer: wir sind Abrahams Samen, froher Verheissung voll. Darum beginnt Paulus mit dem Nachweise der Allgemeinheit des göttlichen Zornes. Darum hat er grade das Gedankenglied C. 2, 1—3, 8 mit so grosser Sorgfalt durchgeführt. Denn er hat eben immer jüdische Gläubige im Auge.

alle wurden Sünder und ermangeln der Anerkennung Gottes; keiner hat Werke aufzuweisen vor Gott, deren er sich rühmen könnte (V. 27). Und das ist das Wesen dieser Gottesgerechtigkeit, dass alle Sünder geschenksweise durch seine Gnade (nicht lohnweise durch Menschenthat) gerecht erklärt werden mittelst der Lösung (vom Zorne Gottes und Todesfluche), die in Christo Jesu geschehen, und zwar dadurch dass Gott ihn als ein sühnendes Versöhnungsoffer mittelst Glaubens aufgestellt hat in seinem Blute, in Christi Jesu eigenem Blute (Hebr. 9, 12). In dieser Form des Sühnopfertodes des erlösenden Messias vollzog sich aber die Erlösung zum Aufweise, dass die Gerechtigkeit Gottes, die auf die Sünde den Tod gesetzt hat, von Bestand bleibe, also zum thatsächlichen Aufweise der Gerechtigkeit Gottes wegen dessen, dass er die zuvorgesehenen Sündenthaten hatte hingehen lassen in der Zeit seiner Ertragung derselben, zum thatsächlichen Aufweise seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf dass er gerecht sei und doch zugleich gerecht erkläre den, der glaubt an Jesum, (ohne durch Eigenthät gerecht zu sein.)

Nach dieser Entfaltung des Wesens der nunmehr eingetretenen Gottesgerechtigkeit aus Glauben sonder Gesetz zieht Paulus sofort eine für das Bewusstsein des jüdischen Gläubigen entscheidende Folgerung, dass nämlich mit dieser Glaubensgerechtigkeit eine neue objective Heilsnorm eingetreten, die alte Heilsnorm aufgehoben sei. Denn die jüdischen Gläubigen richteten wenigstens für sich in dem Glauben das Gesetz wieder auf; für sie ist die Gerechtigkeit *διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ* nicht *εἰς πίστιν*, sondern wiederum *εἰς τὸ ποιῆσαι* (cf. Gal. 2, 11—21 oder Röm. 1, 17. 10, 3 ff. Gal. 3, 10—12). Für sie also hebt Paulus hervor, dass der Glaube eine objective, allgemein geltende Heilsnorm ist, welche die Heilsnorm der Werke ausschliesst. Und für sie drückt er diesen Gedanken in dieser Form aus. Denn, indem er die jüdischen Gläubigen mit ihrem schlechthin noch gesetzlichen Bewusstsein auch die *πίστις* unter der Form eines *νόμος* anschauen lässt, erleichtert er es ihnen, die Wahrheit der Gottesge-

rectigkeit aus Glauben zu begreifen. Das ist die Bedeutung des Abschnittes Röm. 3, 27—31.

Wohin also bei dieser Sachlage nun (V. 21—26), fährt Paulus fort, ist das (jüdische) Rühmen (auf die Eigengerechtigkeit durch Eigenthath der Gesetzeswerke)? Ausgeschlossen ist es. Mittelst was für eines Gesetzes (der Gerechtigkeit)? Der Werke? Nein, sondern mittelst eines Glaubensgesetzes. Da also nun auf Grund des dargelegten Wesens der im Tode Christi offenbar gemachten Gerechtigkeit jedes jüdische Rühmen auf Eigengerechtigkeit ausgeschlossen ist durch eine allgemeingültige Glaubensnorm, so folgert Paulus daraus, dass Gerechtigkeit durch Glauben gewirkt werde für jedweden Menschen sonder Gesetzeswerk. Wir urtheilen bei dieser Sachlage nun also.¹⁾ spricht er, dass gerecht gesprochen werde durch Glauben wer Mensch ist sonder Gesetzeswerk. Darin stellt sich eben die nun offenbar gemachte πίστις als ein allgemeiner, allumfassender νόμος δικαιοσύνης dar, dass gerecht erklärt wird von Gott auf Grund des Glaubens wer Mensch ist, Jude wie Heide. dass es also für den Juden nicht eine besondere Form der Gerechtersklärung mehr gibt. Und diesen Satz muss der jüdische Messiasgläubige zugestehen, oder er würde, was doch unmöglich ist, zugestehen müssen, dass Gott allein der Juden Gott ist (und also diesen eine besondere Norm der Gerechtigkeit gegeben habe). Aber Gott ist auch der Heiden Gott. Und daraus folgt, dass dieselbe gleiche Norm der Gerechtigkeit Gott für die Juden und Heiden muss gegeben haben. Daher heisst es: wenn gewiss ein Einiger doch Gott ist, der gerecht erklären wird den, der beschnitten ist, in folge Glaubens und den, der unbeschnitten ist, mittelst Glaubens. Mit dieser Sicherstellung des Glaubens als einer Heilsnorm für Juden und Heiden kann nun Paulus sich gegen seine judenchristlichen Gegner

1) Hätte Paulus selber γὰρ gedacht statt οὖν, hätte er also begründen wollen, dass die πίστις wirklich ein νόμος sei, so hätte er fortfahren müssen: πίστει ἄνθρωπον δικαιοῦσθαι χωρὶς ἔργων νόμου.

wenden. Diese ziehen aus seiner Verkündigung die Folgerung (cf. V. 31), dass er mit seiner Gottesgerechtigkeit aus Glauben eine objective, allgemeingültige Norm der Gerechtigkeit vernichte, weil als nothwendige Folge seiner Verkündigung eine doppelte Form der Gerechtigkeit sich ergebe, eine aus Gesetzeswerk für die gläubigen Juden — die doch auch als Gläubige noch an das von Gott ihnen gegebene Gesetz gebunden seien —, eine aus Glauben für die Heiden. Und unter der freilich falschen Voraussetzung, dass Gott doch die gläubigen Juden an das Gesetz und seine Werkgerechtigkeit noch gebunden habe (C. 7, 1 sqq.), ziehen sie aus dem Widerspruche einer doppelten Heilsnorm mit der Einigkeit Gottes einen Schluss auf die Unwahrheit der paulinischen Gottesgerechtigkeit. In dialektischem Fortschritte stellt also Paulus diese Folgerung der judenchristlichen Gegner sich selbst gegenüber. Vernichten wir also, fragt er, mittelst des Glaubensprincipes (cf. Gal. 1, 23) eine (objective, allgemein gültige) Norm? Diese irreligiöse Folgerung — irreligiös, weil sie dem Wesen des Einigen Gottes widerspricht — weist Paulus mit Abscheu zurück. Das sei ferne, sagt er, sondern — wie gezeigt ist — eine (göttliche, objective, allgemeingültige) Norm (der Gerechtigkeit) stellen wir fest (mit dem Glaubensprincip)¹⁾

1) Diese Erklärung des Abschnittes und seines letzten Verses bedarf einer Rechtfertigung, weil sie mit aller bisherigen Exegese in Widerspruch steht, und weil sie die Gedankengliederung und das Verständniss der ganzen Gedankenbewegung bedingt. Denn auch Volkmar beginnt mit 3, 31 einen neuen Gedankenabschnitt, Volkmar sogar die zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils von 3, 31—8, 36. Und auch für die Theologie, ja auch für den Charakter des Paulus ist das Verständniss des V. 31 von Bedeutung. Denn es fällt mit ihm endlich das Gehässige, als wolle Paulus durch einen zweideutig schillernden Gebrauch des Wortes νόμος den jüdischen Gläubigen überschwatzen, dass er das Mosaische Gesetz feststelle in dem Augenblicke, wo er es aufhebt.

Es hängt aber die richtige Erklärung der Stelle von der richtigen Erkenntniss ab des Gebrauches von νόμος seitens des Paulus. Volkmar spricht seine Beobachtung des paulinischen Sprachgebrauches p. 78 sqq. folgendermassen aus: νόμος absolut gesetzt und ohne Artikel ist entweder prädicativ zu verstehen, „ein Gesetz“ (2, 14), oder

Aber mit dieser Behauptung des Paulus steht in schneidendem Widerspruche das A. Tl. Bewusstsein der

als *nomen proprium*, das sogenannte, das Mosegesetz; *ὁ νόμος* dagegen absolut gesetzt bezeichnet die sittliche Verpflichtung oder wir können sagen: das Gottesgesetz. Nur zwei Ausnahmen bestehen dem äussern Scheine nach: 1) *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* 3, 21: aber da spricht der Zusatz laut genug. Und 2) hat *ὁ νόμος* C. 7, 1—6 die Bedeutung: die sittliche Verpflichtung, mit Betonung der Verpflichtung. Wird *νόμος* oder *ὁ νόμος* durch einen Gen. (*τοῦ θεοῦ, τῆς ἀμαρτίας*) näher bestimmt, so hat es den allgemeinen Sinn, „ein Gesetz“ oder „das Gesetz“, das Gott oder die Sündenmacht gibt.

Die Beobachtung des Verf. ist die entgegengesetzte. Doch kann das Ergebniss einer umfassenden und schwierigen Untersuchung nur kurz zusammengefasst werden:

1. Paulus braucht das Wort *νόμος* nicht als Einzelbegriff zum Ausdruck Eines bestimmten, des Mosaischen Gesetzes, sondern als Allgemeinbegriff. Und damit fällt der einzig mögliche sprachliche Grund, dass *νόμος* ohne Artikel das Mosaische Gesetz bedeuten könnte.

2. Wo daher aus dem Zusammenhange klar ist, dass Paulus von dem geschichtlich-wirklichen bestimmten Gesetze Mosis redet, sagt er ausnahmslos *ὁ νόμος*, selbst an der einen Stelle, wo es sprachlich erlaubt war, den bestimmten Artikel zu unterdrücken, 1 Kor. 9, 9.

3. *νόμος* ohne bestimmten Artikel bezeichnet sprachlich ganz richtig entweder individuell und concret ein einzelnes Gesetz, eine einzelne Gesetzesvorschrift, wo auch *νόμος τις* stehen könnte, oder generell und qualitativ das, was Gesetz ist, eine äussere, objective, allgemeingültige, auch eine göttliche Norm. Im ersten Sinne steht es Röm. 7, 2; im letztern sehr oft. Und wenn aus dem Zusammenhange in beiden Fällen die Vorstellung *νόμος* bestimmt ist, so tritt natürlich der Artikel hinzu. Für den ersten Fall s. Röm. 7, 2, 3; was erst *νόμος* hiess, heisst darauf *ὁ νόμος τοῦ ἀνθρώπου* oder bloss *ὁ νόμος*. Für den zweiten Fall s. z. B. Röm. 7, 23; was erst *ἐτέρον νόμον* hiess, heisst darauf *ὁ νόμος τῆς ἀμαρτίας*.

Liegt nun auch in diesem Falle dem nicht artikulirten *νόμος* im Bewusstsein des Paulus oft das Mosaische Gesetz zu Grunde, so wird doch mit *νόμος* nie das Gesetz als das Mosaische, sondern stets das Mosaische als ein Gesetz, als eine äussere, objective, in Buchstaben gefasste Norm bezeichnet. So heisst es Röm. 3, 19: was das Mosaische Gesetz behauptet, spricht es zu denen, die im Mosaischen Gesetze leben; aber 3, 20: mittelst eines Gesetzes d. h. mittelst dessen, was ein Gesetz ist, eine bestimmte, objective Norm für das Thun ist Erkenntniss der Sünde. Daraus erklärt sich, dass Paulus in seiner

jüdischen Gläubigen. Denn es beweist das A. T. doch unwiderleglich, dass Gott mit dem Mosaischen Gesetze eine Gesetzesgerechtigkeit der Werke aufgestellt hat, beweist noch unwiderleglicher, dass die principielle Heilspersönlichkeit, dass „Vater Abraham“ aus Werken gerechtfertigt wurde. Und sind denn in diesem Falle, wenn auch eine Gottesgerechtigkeit aus Glauben Wirklichkeit und Wahrheit geworden wäre, nicht doch wieder zwei entgegengesetzte Normen der Gerechtigkeit verwirklicht im Widerspruche mit der Einigkeit Gottes?

Lehre von der Gerechtigkeit nie *ὁ νόμος* gebraucht, immer nur *ἔργα νόμου* sagt. Denn Paulus hütet sich zu behaupten, dass es Schuld des Mosaischen Gesetzes sei, wenn der Mensch die Werke nicht durch die That erfüllen könne. Diese „Unkraft des Gesetzes“ ist nicht Ohnmacht dessen, dass das Gesetz das Mosaische, sondern dessen, dass das Mosaische ein Gesetz ist. Und Christus ist daher nicht Ende des Mosaischen Gesetzes, sondern dessen, was Gesetz ist. Für den Christen gibt es kein Gesetz mehr, weder als Grund des ewigen, noch des sittlichen Lebens.

Gegen diese Bestimmung wird freilich die bisherige Exegese Widerspruch erheben. Aber alle Stellen, an denen wirklich eine Schwierigkeit eintreten könnte, gehen zurück auf zwei: Gal. 6, 13, mit welcher Stelle Röm. 2, 25–27 steht und fällt, und Röm. 7, 1. Doch Gal. 6, 13 würde man missverstehen mit der Erklärung: denn auch die sich Beschneidenden bewahren das Mosaische Gesetz nicht. Es heisst: denn auch diejenigen, welche an ihrem Fleische den äussern schönen Schein der Beschneidung tragen, (V. 12) bewahren nicht, was Gesetz ist, was Norm für den sittlichen Willen und die sittliche That ist. Und Röm. 7, 1 bedeutet: ich rede zu solchen, welche Erkenntniss haben eines Gesetzes, einer Gesetzesvorschrift, welche den innern, wahren Sinn begreifen und damit einen für einen bestimmten Fall gegebenen *νόμος* — wie hier den *νόμος τοῦ ἀνδρός* — als einen allgemeingültigen zu erfassen und anzuwenden vermögen. Wie denn Paulus hier aus dem *νόμος τοῦ ἀνδρός* die Anwendung macht, dass das Mosaische Gesetz Herr ist des Menschen nur, so lange er lebt. Schon V. 1 nämlich ist *νόμος*, was es V. 2 und 3 ist, eine einzelne Gesetzesvorschrift, welche nachher „ein Gesetz“ heisst, durch welches das Weib an den lebenden Mann gebunden wird, das Gesetz des Mannes.

Hält man diesen Sprachgebrauch des Paulus fest, so rechtfertigt sich sowohl die Erklärung von 3, 31 als die Verbindung mit 3, 27 bis 30. Beides fordert übrigen des Gedankengang gebieterisch.

So entsteht dem Paulus am Ende von 3, 27—31 die Aufgabe, den jüdischen Gläubigen nachzuweisen, dass grade an dem Punkte der jüdischen Heilsgeschichte, an welchem der göttliche Heilswille zuerst in die Wirklichkeit getreten ist, dass mit „Vater Abraham“ auch sofort die Eine Heilsnorm des einigen Gottes, die Gottesgerechtigkeit aus Glauben, zur Anwendung gekommen ist. Damit nimmt denn Paulus die Bestimmung: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* V. 21 wieder auf, und in der Darlegung dieser Bezeugung wird der unwiderlegliche Beweis der Werkgerechtigkeit des Vaters Abraham gegen die Wahrheit der paulinischen Gottesgerechtigkeit aus Glauben im Bewusstsein der jüdischen Gläubigen nun zum schlagenden Beweise für ihre Wahrheit. Mit der Formel, welche Paulus gebraucht, wenn er am Schlusse eines gewonnenen Ergebnisses seiner dialektischen Gedankenbewegung stehen bleibt, um dasselbe gegen etwaigen Widerspruch oder gegen falsche Folgerungen sicher zu stellen, fragt er: was nun also bei dieser Sachlage — wo ich mittelst des Glaubens behaupte eine objective allgemeingültige Norm festzustellen — werden wir sagen, dass Abraham gefunden habe unser Vater nach dem Fleisch? Schon in dieser Benennung Abrahams aus dem Bewusstsein der jüdischen Gläubigen spricht Paulus aus, dass die Frage in dem Bewusstsein jüdischer Gläubiger gestellt ist. Worauf aber die Frage zielt, verräth das folgende. Wenn nämlich, wie ihr Jüdischen behauptet, Abraham wirklich aus Werken gerecht erklärt wurde, wenn er also wie ihr behauptet, wirklich Werkgerechtigkeit gefunden hat: so hat er, dessen er sich rühmen kann (und dann ist meine Behauptung V. 31 widerlegt). Aber er hat diesen Ruhm nicht gegenüber Gott. (Folglich ist er nicht aus Werken von Gott gerecht erklärt, folglich bleibt meine Behauptung wahr.) Denn was behauptet das Gotteswort der Schrift? Es wurde gläubig Abraham an Gott, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit. Damit hat Paulus in einem Gottesworte die Begründung für den Nachweis gewonnen, wie es die theistisch-teleologische, die religiöse Welt-

anschauung des Juden verlangt, dass beim ersten Eintritte des göttlichen Heilswillens in die jüdische Geschichte das unveränderliche Gesetz dieses Heilswillens des in sich einigen Gottes an Abraham zur Wirklichkeit geworden ist. Und nun legt er auseinander, wie an der zugerechneten Gerechtigkeit, welche Abraham zufolge seines Glaubens gefunden hat, die entscheidenden Momente der von ihm verkündeten Gottesgerechtigkeit aus Glauben sich darstellen, einmal die reine Objectivität einer einseitig göttlichen Wirkung und dem entsprechend die reine Receptivität von Seiten des Menschen (V. 4—8); dann die Universalität (V. 9—17a); weiter das religiöse Wesen und der religiöse Werth des Glaubens, der ganz hingegeben der Unendlichkeit und der Allmacht Gottes im Widerspruche mit der sinnlichen Wirklichkeit und Gewissheit an der Gewissheit des noch nicht sinnlich wirklichen Verheissungswortes Gottes zweifellos festhält (V. 17b—22); endlich die Bestimmung des zu Abraham gesprochenen Gotteswortes für das Geschlecht der Endzeit (1 Kor. 10, 11), und die Uebereinstimmung des Endes mit dem Anfange in der teleologischen Bewegung der Heilsgeschichte (V. 23—25).

Wir haben damit gesehen, wie enggeschlossen und unzerreissbar die Gedankenbewegung von 3, 21—4, 25 in ihren drei Gliedern 3, 21—26. 3, 27—31. 4, 1—25 sich vollzieht und wie diese in sich geschlossene Ausführung als Darlegung des Wesens der Gottesgerechtigkeit aus Glauben und als Begründung dieses Wesens für ein jüdisch-christliches Bewusstsein sich abhebt von der ebenso in sich geschlossenen Ausführung 1, 18—3, 20, wie beide Ausführungen aber wieder dem Zwecke dienen, das Thema von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben als einer Gotteskraft zur Heilserrettung für alle Gläubigen, Juden sowohl und erst recht als auch Hellenen, zu entwickeln.

Für Volkmar freilich ist der Gedankengang des Paulus ein ganz anderer. Er fasst 3, 9—30 zusammen als zweites Hauptstück der Begründung, als positive Begründung gegenüber der negativen 1, 18—3, 8; sieht, wie schon gesagt, in 3, 9—20 eine Recapitulation der negativen

Voraussetzung und die Vorbereitung zu 3, 21—28, zu der positiven Folgerung; scheidet diese wieder in den Hauptsatz V. 21. 22 und die Erörterung V. 23—28; begreift endlich V. 29—30 als Schluss der Begründung aus der Einheit göttlichen Wesens.¹⁾ Mit 3, 31 beginnt Volkmar die zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils, die eine Bestätigung des Grundsatzes des gesetzesfreien Heidenapostels enthalte (1, 16. 17) und bis 8, 30 sich erstrecke. Dieser Grundsatz „vom Gerecht- und Gerettetwerden allein aus Christvertrauen“ werde zunächst bestätigt durch seine Uebereinstimmung mit dem Gesetzbuche. Das sei auf Grund von 3, 31 der Inhalt von 4, 1—25.

In Vergleich mit der Darstellung des Verf. wird hier verbunden, was im Bewusstsein des Paulus geschieden ist, von einander gerissen, was eng zusammengehört. Wie kann das Gedankenglied 4, 1—25 von 3, 21—26 getrennt werden?! Es ist doch nur die Ausführung der dort schon hervorgehobenen Bezeugung der Gottesgerechtigkeit durch Gesetz und Propheten; es geht doch nicht unmittelbar auf 1, 16. 17, sondern durch 3, 27—31 auf 3, 21—26 zurück; es führt doch den für das A. Tl. Bewusstsein nothwendigen Beweis, dass die von Paulus 3, 21—26 in ihren einzelnen Momenten auseinandergelegte Gottesgerechtigkeit mit dem Gottesworte der Schrift, mit dem Gesetze und den Propheten, im Einklange, und dass das Ende der Heilsgeschichte mit ihrem Anfange in Uebereinstimmung stehe. Man sieht, es hängt hier alles von der Erklärung des v. 3, 31 ab. So lange man νόμος vom Mosaischen Gesetze deutet, ist man gezwungen 3, 31 mit 4, 1—25 zusammenzufassen und wenigstens mit 3, 31 den Beginn der Ausführung des μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν

1) In p. 127 finden wir die Gliederung, dass C. 1, 17—3, 30 als Begründung des Thema aus Gottes Gerechtigkeit in Parallele gestellt ist mit C. 3, 29. 30 als Begründung aus Gottes Einigkeit. Da nun das ἡ C. 3, 29 in der Dialektik auch des Paulus und auch an dieser Stelle die Bedeutung hat, das zweite Glied eines Dilemma einzuführen: so müsste Paulus C. 1, 17—3, 30 als das erste, C. 3, 29. 30 als das zweite Glied eines Dilemma gedacht haben.

προφητῶν anzusetzen. Und so hat auch Verf., bevor er die Worte 3, 27—31 im Zusammenhange verstand, den Gedankengang sich vorgestellt, obwohl er immer des unerträglichen Opfers sich bewusst blieb, welches dem Verstande dadurch zugemuthet wird, dass Paulus mit einem einfachen folgernden οὖν einen neuen Abschnitt beginnen, und nun sofort mit einer Formel fortfahren solle, welche am Schlusse eines gewonnenen Ergebnisses einen neuen Ansatz einleitet, um dies Ergebniss zu sichern.¹⁾ Verf. aber verband doch immer 4, 1—25 auf das engste mit 3, 21—26, Volkmar dagegen behauptet (p. 111), der ganze erste Lehrtheil werde durch diese Ueberschrift in zwei Hälften geschieden; gedankenlos und roh werde 3, 31 von 4, 1—25 abgeschnitten; wer dies 3, 31 nicht mindestens als 4, 1a fasse, oder vielmehr als Ueberschrift des ganzen (bis 8, 39) Folgenden hervorhebe: der verliere den Zusammenhang des ganzen Lehrtheils, den Faden, der all' dies Folgende führe und zusammenhalte. Verf. fürchtet, diese harten Worte werden auf Volkmar zurückfallen, glaubt, dass gerade Volkmars Verständniss dieses Verses 31 seine ganze verkehrte Gliederung des Gedankenganges von 1, 18—8, 39 wesentlich verschuldet hat. Freilich lässt sich nun ein genügender Beweis für den Irrthum Volkmars nur durch eine allumfassende Untersuchung des Gebrauches von νόμος bei Paulus führen; aber dass Volkmars Beobachtung hier irrig ist, ergibt sich grade hier aus dem Zusammenhange von 3, 27—31. Wenn Paulus V. 27 dem νόμος τῶν ἔργων einen νόμος πίστεως gegenüber stellt; wenn er ausspricht, dass der νόμος τῶν ἔργων durch den νόμος πίστεως ausgeschlossen sei; wenn er nachweist, dass die πίστις ein Juden und Heiden umfassender νόμος sei; wenn er also νόμος hier V. 27 und auch 28 als Allgemeinbegriff behandelt: wie hätte er in V. 31 unter

1) Denn das ist die Bedeutung der Formel τί οὖν ἐροῦμεν auch 3, 5, da der Bedingungssatz nur das in V. 4 gewonnene Ergebniss, den wahren Zweck des Unglaubens der Juden, in anderer Form wiederholt.

νόμος den Einzelbegriff des Mosaischen Gesetzes verstehen können, erwarten können, dass man *νόμος* so verstehe?! Wie hätte Paulus nach V. 27—30 die Folgerung der Gegner, dass er durch die Glaubensnorm das „Mosaische Gesetz“ als religiöse Heilsnorm vernichte, als eine irreligiöse brandmarken, wie behaupten können, dass er das „Mosaische Gesetz“ feststelle?! Das wäre eine Sophistik der Dialektik gewesen, die für den Leser unverständlich und, wenn verstanden, verabscheuungswürdig gewesen wäre. Und da hilft auch nicht, wenn man V. 31 *νόμος* etwa vom Gesetzbuche verstehen wollte, oder von der „A. Tl. Offenbarung überhaupt, speciell der dem Abraham gegebenen.“ (Pfleiderer.) Das ist sprachlich unmöglich (cf. Gal. 3, 10. 1 Kor. 9, 8. 9. 14, 21. 34. Röm. 3, 19), ist sachlich unmöglich — als ob Paulus den Gedanken hätte fassen können, dass dem Abraham statt der *επαγγελίαι* ein *νόμος* gegeben wäre — und führt doch nur auf dieselbe Sophistik. Nein, im Bewusstsein des Paulus muss *νόμος* V. 31 dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie V. 27. 28. Und dass es dieselbe habe, ist oben durch die Erklärung von 3, 27—31 nachgewiesen, und damit Gang und Gliederung der Gedanken an diesem für Volkmar so verhängnissvollen Punkte festgestellt.

Paulus hat also das Wesen der neuen-alten Gotteseigenschaft auseinandergesetzt, durch welche, wer Mensch ist, was ihm durch eigene That der Gesetzeswerke unmöglich war zu erringen, als Geschenk der Gnade Gottes in Christo Jesu gewinnt, nämlich Gerechtigkeit, wenn auch eine zugerechnete. Nun zieht er C. 5, 1—11 die Folgerung. Durch diese Gerechtigkeit zu Folge Glaubens haben wir die Heilserrettung, die Errettung vom Zorne Gottes (5, 9) und den Frieden mit Gott (5, 1), und dadurch die Gewissheit des Lebens (5, 10).

So geht der Schluss auf den Anfang zurück, und in den drei nachgewiesenen Gedankengliedern 1, 18—3, 20; 3, 21—4, 25; 5, 1—11 vollendet sich zunächst die Ausführung des V. 16. 17 aufgestellten Themas: die Gotteseigenschaft aus Glauben für Glauben ist eine Gotteskraft der Heilserrettung für Jeden, der da glaubt, den

Juden sowol und erst recht, als den Hellenen. Der ganzen Gedankenbewegung 1, 18—5, 11 liegt aber die einfache Logik zu Grunde: der Zorn Gottes waltet gleichmässig unentschuldbar über allen Menschen vor Christo und ausser Christo, weil das Thun aller gleichmässig unter der Macht der Sünde steht und aus Werken des Gesetzes Gerechtigkeit nicht möglich ist; die Gottesgerechtigkeit aus Glauben in Christo sonder Gesetz bringt die bis dahin unmögliche Gerechtigkeit; mit dieser Gottesgerechtigkeit aus Glauben haben wir Errettung vom Zorne Gottes, Frieden und ewiges Leben. Die einfache Zweckmässigkeit dieser logischen Grundlage spricht dafür, dass sie in dieser Form im Bewusstsein des Paulus gelebt habe.

Ganz anders aber gliedert sich für Volkmar der Gedankeninhalt von 5, 1—11. Nach seiner Meinung hatte Paulus mit 3, 31 die zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils begonnen, die Bestätigung des Grundsatzes des gesetzesfreien Apostels (1, 16. 17) vom Gerecht- und Gerettet werden allein aus Christvertrauen. Bestätigt wird dieser Grundsatz durch seine Uebereinstimmung mit dem Gesetze, sowohl dem Mosegesetz, als dem in demselben enthaltenen Gottesgesetz (p. 14). Dies ist Inhalt von 3, 31—8, 36. In dieser Ausführung bildet nun 4, 1—5, 21 die erste Unterabtheilung der Bestätigung¹⁾ des Grundsatzes des gesetzesfreien Apostels durch seine Uebereinstimmung mit dem Gesetze (parallel mit C. VI—VIII!),

1) Nur beiläufig will Verf. einer merkwürdigen Unklarheit bei Volkmar p. 14—15 Erwähnung thun. Dieser stellt 3, 31 als Thema der ganzen Ausführung 3, 31—8, 36 voran. Darnach müsste man in derselben eine Bestätigung des Gesetzes erwarten. Und so fährt Volkmar deshalb fort: erste Unterabtheilung der Bestätigung des Gesetzes durch unsern Grundsatz vom Alleingelten des Christvertrauens 4, 1—5, 21. So bestätigt also der Grundsatz (1, 16. 17) das Gesetz. Aber das wäre völlig unlogisch; das Gesetz soll den Grundsatz bestätigen (3, 21). In diesem Verhältnisse denkt auch Volkmar trotz seines Ausdruckes beide Momente. Dann kann aber 3, 31 unmöglich Thema der folgenden Ausführung sein, und man sieht, wie das Missverständniss von 3, 31 eine logische Unklarheit erzeugt, die ziemlich die ganze folgende Gliederung Volkmars beeinflusst.

und wiederum 4, 1—25 das erste Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche in seiner Geschichte von Abraham, dem zur Seite steht 5, 1—21 als zweites Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche, da das Gerettetwerden zum Leben allein durch Christvertrauen mit dem Gesetzbuche in seiner Angabe über den Stammvater aller Menschen, Adam, übereinstimme. So reisst Volkmar hier die Ausführung 5, 1—11 von 1, 18—3, 20 und 3, 21 bis 4, 25 los, obwohl sie für das Thema 1, 16—17 den unentbehrlichen Schluss zu diesen beiden Gedankengliedern bildet, und verbindet sie mit 5, 12—21, obwohl diese Ausführung logisch mit 5, 1—11 allein nicht zusammengehört, sondern das Ergebniss eines Rückblickes ist auf die ganze Ausführung 1, 18—5, 11.

Doch dies nachzuweisen wird schon die Aufgabe des zweiten Artikels sein.

Ist die Apostelgeschichte paulinischen oder jüdenchristlichen Ursprungs?

Von

Wilhelm Bahusen,

Prediger an der Philippus-Apostelkirche in Berlin.

Unter dem Titel „die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte“ hat C. Wittichen in den Jahrb. f. prot. Theol. 1877. 4. S. 652—674 den Beweis zu liefern gesucht, dass „die Apg. derjenigen Literatur des zweiten Jahrhunderts angehöre, welche den Zweck verfolgte, dem immermehr vorwärts dringenden Heidenchristenthum den Sieg über den Judaismus zu entwenden und die dann in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wirklich eingetretene Niederlage des letzteren aufzuhalten.“ — „Der Weg, den die Apg. eingeschlagen hat, sagt er, sei der einer Annexion, welche zwar gewisse Zugeständnisse an das Heidenchristenthum und den Heidenapostel mache, aber doch die Selbständigkeit beider dem Jüdenchristenthum opfere (S. 674).“ Diese Arbeit ist deshalb von Interesse, weil sie die herkömmliche Ansicht durchbricht und gleichwohl von einem Verfasser stammt, dessen wissenschaftliche Tüchtigkeit hinlänglich bekannt ist.

Darin war man bisher einig, dass der Verf. der Apg. der paulinischen Richtung, sei es der apostolischen, sei es der nachapostolischen Zeit, angehöre. Auf dem Standpunkt standen sowohl Schneckenburger („Ueber den Zweck der Apostelgeschichte“ Bern 1841), als Baur (an verschiedenen Stellen), Schwegler („Nachapostolisches Zeitalter“ II, S. 73 ff.), Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem

Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttgart 1854) und Andere. Auch Overbeck sagt noch in der von ihm neubearbeiteten, vierten Auflage der „kurzen Erklärung der Apg.“ von de Wette, S. XXXI „Nichts kann evidenten sein, als dass die Apg. das jüdische Christenthum als solches preisgibt und auf einem Standpunkt geschrieben ist, welchem das Heidenchristenthum als das in der Gemeinde durchaus vorherrschende Element gilt. Hieraus ergiebt sich, dass die Apg. sich nicht begreifen lässt als eine zwischen die urchristlichen Parteien des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums sich stellende Schrift. Ihr Heidenchristenthum ist freilich nicht das paulinische, aber noch weniger ist ihr Judaismus der urapostolische und lässt sich, was an ihr judaistisch ist, aus der Absicht sich auf den Standpunkt des ursprünglichen und eigentlichen Judenchristenthums zu stellen erklären. Vielmehr muss das Judaistische der Apg. schon ein Bestandtheil des Heidenchristenthums sein, welches sie selbst vertritt, und sie ist nicht ein Friedensvorschlag zwischen jenen urchristlichen Parteien, sondern der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflussten Heidenchristenthums sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eignen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus, auseinander zu setzen.“ In seiner Abhandlung „Ueber das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte“ in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, S. 305—349 kommt sodann derselbe Overbeck S. 348 zu dem Resultat „Innerhalb des getrübbten Paulinismus, welcher allem Heidenchristenthum eigenthümlich ist, sind Justin und die Apg. besonders enge Geistesverwandte.“ Pfleiderer in seinem Paulinismus (1873) sagt S. 495: „Von dem Bewusstsein des späteren Paulinismus um seine eigene geschichtliche Vergangenheit giebt die Apg. Zeugnis.“ Endlich hat auch Hilgenfeld nach seinem Aufsatz „Zur Geschichte des Unionspaulinismus.“ in dessen zweiten Theil Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, S. 495 ff. er sich unter dem Titel „die Apg. und der

Märtyrer Justin“ gegen Overbeck's oben genannten Aufsatz wendet, besonders in seiner „historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament“ (Leipzig 1875) S. 577 dahin ausgesprochen, dass die Apg. allerdings ein Werk des Paulinismus, aber des Unions-Paulinismus, einer bei Paulus selbst angelegten, aber einseitig ausgebildeten Richtung sei.

Bereits in seiner Abhandlung über die Composition des Lucasevangeliums (Zeitschr. für wiss. Theol. Jahrg. XVI 1873 S. 512 ff.) hatte dagegen Wittichen die Ansicht ausgesprochen, dass die Apg. die Tendenz verfolge, dem Heidenchristenthum und dem Heidenapostel seine Selbstständigkeit zu nehmen und Alles auf das Maass und die Autorität der als orthodox geschilderten jüdischen Urgemeinde und ihrer Häupter zurückzuführen und mithin einen judenchristlichen, nicht aber einen paulinischen Charakter trage. Dagegen haben sich indess Scholten („Is de derde Evangelist de Schrijver van het boek der handelingen?“ 1873 S. 100 ff.) und Hilgenfeld (Einleitung S. 601 f. in der Anmerkung) erhoben, gegen welche Wittichen nun von Neuem seine Ansicht begründen will.

So stehen wir denn hinsichtlich der Apg. vor derselben Frage, wie hinsichtlich Justins, bei dem Overbeck und Hilgenfeld in den oben erwähnten Aufsätzen in des Letztern Zeitschrift darüber streiten, ob er der paulinischen oder der judenchristlichen Richtung zuzurechnen sei. Weit entfernt nun, den wissenschaftlichen Werth der Arbeit Wittichens zu unterschätzen, können wir indess dem Verf. hinsichtlich seines Resultates nicht beistimmen. Wir finden Elemente genug in der Apg., sagt Wittichen S. 659, welche eine positiv judenchristliche Anschauung verrathen. Er zählt dahin zunächst Dasjenige, was über die Bedeutung des Gesetzes für die christliche Gemeinde gesagt wird (S. 659 f.), sowie die Ansicht der Apg. vom Verhältniss des Christenthums zum Judenthum (S. 660 ff.), ferner das geschilderte praktische Verhalten des Apostel Paulus (S. 663 ff.), die Art und Weise, wie die Wirquelle benutzt wird (S. 670 f.) und endlich den Umstand, dass

der Lebensgeschichte Pauli der Abschluss fehlt (S. 671). Gleichwohl kann W. sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass das paulinische Element durchaus nicht unbedeutend ist. Er bespricht den Umstand, dass sich 13, 39 im Munde Pauli der Grundsatz der Rechtfertigung aus dem Glauben finde; sodann bespricht er die Stelle 15, 9—11, ferner den Umstand, dass 14, 4 und 14 Paulus und Barnabas Apostel heissen, endlich dass Paulus wunderbarer Weise berufen sei etc. (S. 654 ff.) Er giebt S. 669 zu, dass der Verf. der Apg. zu Zugeständnissen an den Paulinismus geneigt war.

Unsere Ansicht von der Sache ist allerdings die gerade entgegengesetzte, und können wir im Allgemeinen wohl sagen: Was nach W. als Zugeständnisse eines Judaisten an den Paulinismus zu verstehen sein soll, spricht unserer Ansicht nach für einen Pauliner als Verf. und was nach W. für einen Judaisten als Verf. sprechen soll, erscheint uns als Zugeständnisse des Paulinismus an das Judenchristenthum.

Um der Sache selbst näher zu treten, genügt es selbstverständlich nicht, einfach die paulinischen und judenchristlichen Elemente zusammenzustellen und zu untersuchen, welche am stärksten vertreten seien. An sich könnte ja ein vermittelnder Judaist gerade so gut paulinische Elemente aufnehmen, wie ein vermittelnder Pauliner judaistische Elemente. Das ist eben der Hauptfehler W's., dass er sich damit begnügt, diejenigen Elemente aufzusuchen, „welche eine positiv judenchristliche Anschauung verrathen“, während er vielmehr die Frage hätte in den Vordergrund treten lassen sollen, ob die so gefundenen positiv judenchristlichen Anschauungen mit grösserer Wahrscheinlichkeit als vom Paulinismus acceptirte oder als im Princip vom Verf. der Apg. festgehaltene erscheinen. Es wird also für uns nunmehr darauf ankommen, vor Allem einzelnen Thatsachen, deren Betrachtung möglicherweise zum Ziele führen könnte, näher zu treten. Dabei wird einerseits die Auffassung W's. von denselben, sowie die Beweiskraft, welche er ihnen zuspricht,

auf's Genaueste untersucht werden, andererseits unsere Ansicht durch Wahrscheinlichkeitsgründe gestützt werden müssen. Alles dasjenige Material, welches das dritte Evangelium zur Lösung unserer Frage uns bieten könnte, können wir hier füglich aus dem Spiel lassen, da einerseits W. in seiner Arbeit auf dieses nicht recurriert, andererseits bereits Hilgenfeld (Einleitung S. 570 ff.) gegen W. den Paulinismus unsers kanonischen dritten Evangelisten nachgewiesen hat. Ebenso wird auch jede Berufung auf Justin resultatlos sein, da eben, wie schon gesagt, über diesen Streit herrscht.

Gehen wir hiernach zur Einzeluntersuchung über. Findet sich, so fragen wir zunächst, die ächt paulinische Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi und seiner Auferstehung in der Apg. wieder? Diese Frage muss verneint werden. Charakteristisch ist dabei vor Allem auch, dass das Wort *δικαιοῦσθαι* sich in der Apg. nur ein Mal findet, nämlich Cap. 13, 39, dagegen *δικαίος* sechs Mal, nämlich 3, 14 — 4, 19 — 7, 52 — 10, 22 — 22, 14 — 24, 15 und *δικαιοσύνη* vier Mal, nämlich 10, 35 — 13, 10 — 17, 31 — 24, 25. Dies Zurücktreten der ächt paulinischen Lehren ist indess sämmtlichen dem späteren Paulinismus entstammenden Schriften eigenthümlich. Dieselben waren ja auch so sehr durch die persönlichen Erlebnisse Pauli bedingt, dass ihr Verständniss Späteren schwer werden musste. So sehen wir denn sämmtliche dem späteren Paulinismus angehörige Schriften wohl im Princip den Paulinismus festhalten und sich in paulinischen Redewendungen bewegen. Aber der Sinn dieser ist ein anderer und andere Gedanken bilden den Hintergrund. Dasselbe Streben zeigt auch die Apg. Man vergleiche z. B. Cap. 13, 39 fg. die Gegenüberstellung von *νόμος* und *πιστεύων*, ferner das *πᾶς* vor *πιστεύων* und das *ἐπὶ πάντων*, Cap. 15, 9 die Worte *τῇ πίστει καθαρῶς τὰς καρδίας αὐτῶν*, Cap. 20, 21 die Worte *πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*, Cap. 20, 28: *ἦν περιποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* (Vergl. das bei de Wette-Overbeck S. 348 Gesagte), Cap.

26, 18 *πίστει τῇ εἰς ἐμέ.* (Vgl. auch Holtzmann in Schenkels Bibellexikon Band I S. 216.)

Einer näheren Besprechung bedarf hier die Stelle Cap. 13, 39. Es heisst dort: *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Overbeck bemerkt zu dieser Stelle (Commentar S. 206): „Die Worte V. 38 und 39 sind die einzige Stelle der Apg., welche in Paulus' Munde der paulinischen Rechtfertigungslehre gedenkt und die Oberflächlichkeit, mit welcher diese Lehre hier behandelt ist, erhält ihre natürlichste Erklärung, wenn wir in dieser Stelle eine beabsichtigte, an eine bisher ganz petrinisch gehaltene Rede angeschweisste Anspielung des Verf. auf die am meisten charakteristische Lehre des Paulus sehen.“ Dass hier ein paulinischer Grundsatz ausgesprochen sei, leugnet auch W. nicht. „Aber, sagt er, auf die charakteristische Beziehung auf den Tod Christi, wird nicht eingegangen, die Rechtfertigung hat nur den negativen Sinn der Lossprechung von der Sünde (Vgl. 16, 18) und überdies wird die Fähigkeit, diese zu bewirken, dem Gesetz nur partiell aberkannt, was doch geradezu unpaulinisch ist.“ — Die Ansicht, dem Gesetz werde hier nur partiell die Fähigkeit zur Rechtfertigung aberkannt, ist keine neue. (Vgl. Schwegler „Nachapostolisches Zeitalter“ II, S. 96 f., Zeller S. 299, de Wette-Overbeck S. 205). Man kann hier indess urtheilen, wie man will, jedenfalls schliessen die Worte der Apg. den paulinischen Grundsatz nicht aus: das Gesetz kann von nichts rechtfertigen; also rechtfertigt in Allem allein der Glaube; und das ist jedenfalls charakteristisch. Die Beziehung auf den Tod Christi liegt allerdings in unserm Verse nicht vor. Aber Tod und Auferstehung werden ausdrücklich berührt Vers 28—31. Welchen Gewinn ziehen wir nun aus diesen Bemerkungen? Den, dass die Apg. zwar nicht den ursprünglichen Paulinismus des Apostel Paulus, wohl aber den spätern im Princip aufrecht erhält.

Eine zweite Stelle, welche einer näheren Besprechung bedarf, ist Cap. 15, 9—11. Im Verlauf derselben werden

wir uns davon überzeugen, dass, während der Verf. der Apg. den Paulinismus im Princip festhält, er das Judenchristenthum im Princip aufgibt. W. giebt zu, dass wir 15, 9—11 aus dem Munde Petri einen specifisch paulinischen Grundsatz vor uns haben. Aber, sagt er, die Ausführung stehe isolirt da in der Apg. und ihre Tragweite werde eingeschränkt durch die nachfolgende Rede des Jakobus. W. zieht den Schluss, dass der Verf. bestrebt sei, die Autorschaft des Grundsatzes der Gesetzesfreiheit dem Petrus zu vindiciren und ihn zwar theoretisch bestehen zu lassen, aber für die Praxis grösstentheils unwirksam zu machen. „Ersteres nun, sagt er weiter, lässt sich kaum anders, denn als einen Versuch, Paulus in Abhängigkeit von Petrus zu versetzen, letzteres kaum anders, denn als ein scheinbares Zugeständniss an den Paulinismus deuten“ (S. 656). Hier können wir indess W. nicht folgen. Für einen Judaisten war es schlechterdings unmöglich, den Grundsatz der Gesetzesfreiheit theoretisch bestehen zu lassen. Unsere Stelle spricht durchaus für einen Pauliner als Verfasser der Apg., der theoretisch die Gesetzesfreiheit, für die Paulus kämpfte festhält und nur praktisch ein Zugeständniss macht. Während ein Judaist seine ganze Position aufgegeben hätte, wenn er seinem Petrus die Worte in den Mund gelegt hätte: *νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν Θεὸν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι, ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καὶ ὃν τρόπον κάκεῖνοι*, hatte ein Pauliner ein gewisses Interesse daran, seines Paulus Grundsätze bereits von Petrus ausgesprochen zu wissen. Ziehen wir daher aus den angeführten Aeusserungen der Apg. den Schluss, dass ihr Verfasser ein Pauliner war, so macht uns darin auch die Beobachtung nicht irre, dass dieselben, wie W. betont, in der Apg. isolirt dastünden. Dies hängt jedenfalls mit den Grundsätzen zusammen, nach denen der Verf. der Apg. überhaupt sein Werk schreibt und wird vollends erklärlich, wenn Overbeck (in Hilgenfeld's Zeitschrift 1872 S. 332) darin Recht hat, dass

die Frage nach dem Verhältnisse des Christenthums zum jüdischen Gesetz nicht mehr dieselbe Bedeutung hat für den Verf. der Apg., welche sie im Urchristenthum durch Paulus hatte.

Zwar führt W. S. 659 aus, dass in der Apg. für die Judenchristen die Gültigkeit des Gesetzes vorausgesetzt werde. Darauf weise der Umstand, dass die Gläubig gewordenen das Gesetz hielten, in Gunst bei den Juden standen (2, 46), dass Paulus zum Beweise seiner Gesetzlichkeit ein Nasiräat übernommen (21, 20 ff.). „Allerdings, sagt Overbeck (Commentar S. XXIX), ist es ganz unmöglich, dass dies jemals herrschende Ansicht des paulinischen Heidenchristenthums gewesen wäre, da doch seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts selbst von schroff antipaulinischer Seite die Forderung der unbedingten Verpflichtung der Judenchristen zur Gesetzesbeobachtung, insbesondere zur Beschneidung, gefallen ist (Clementinen) und auch Justin von einem solchen Zugeständniss an den Judaismus keine Vorstellung mehr hat (s. Dial. c. Tr. c. 47). In der That erscheint nach allem, was wir von der Entwicklung der altkatholischen Kirche wissen, ein solches Zugeständniss von paulinischer Seite nahezu unbegreiflich“ (Vgl. auch Overbeck in Hilgenfeld's Zeitschr. 72 S. 334 ff.). Diese Aeusserungen Overbeck's könnten den Behauptungen Wittichen's einigermaassen günstig erscheinen. Aber wie Overbeck selbst nicht auf einen Judaisten als Verf. der Apg. schliesst, sondern genannte Aufstellungen nur macht, um die Ansicht zurückzuweisen, dass „das Apostel-decret unter den Gesichtspunkt eines Vergleichsvorschlags des Verfassers der Apg. sich stellen lasse“, so können auch wir W. nicht beistimmen. Zunächst wird das Festhalten der Judenchristen am Gesetz doch nur als eine wirkliche historische Thatsache anzusehen sein, die der Verf. auf Grund seiner Quellen einfach berichtet. (Vgl. über das Verfahren unseres Verfassers bei Benutzung seiner Quellen das von Pfleiderer in seinem „Paulinismus“ S. 498 Gesagte.) Dass er dagegen die Gesetzesbeobachtung als Regel für die Judenchristen seiner Zeit aufge-

stellt habe, lässt sich durch nichts beweisen, wird vielmehr durch Cap. 15, 9—11 widerlegt (vgl. dazu de Wette-Overbeck S. XXX). Liess der Verf. der Apg. Paulum ein Nasiräat übernehmen, so war das ihm möglich, weil er Paulum als den kannte, der auch den Juden ein Jude sein konnte (vgl. 1 Kor. 9, 20: *καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὧν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω*. Vgl. auch 1 Kor. 7, 18—20. Römer 14, 9), ihm dem Pauliner aber ein Ereigniss von Bedeutung, weil es seinen Absichten, einer Annäherung an die Judaisten günstig erschien (vgl. hierzu Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1872 S. 504 und in seiner Einleitung S. 600).

Dass unserm Verf. das Proselytengesetz (richtiger: der wesentliche Inhalt des Proselytengesetzes) als bindend für die Heidenchristen galt (15, 28 f.), ist eine Thatsache, welche sich nicht leugnen lässt. Deshalb ist er aber noch kein Judaist, wie Wittichen meint. Er stützt sich für diese seine Behauptung darauf, dass es nach dem Zeugnis des Barnabasbriefes (4) und der Recognitionen (4, 36) die mildere Partei unter den Judenchristen gewesen sei, welche die Beobachtung des Proselytengesetzes seitens der Heidenchristen forderte (S. 660). An der Stelle Cap. 15, 28 f. heisst es: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρους πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε*. Es besteht darüber Streit, ob das hier den Heidenchristen Verbotene auf alttestamentlicher Grundlage beruht oder nicht. Ersteres wird neuerdings besonders behauptet von de Wette-Overbeck. S. 230 heisst es dort: „Der bestimmteste bisher nachgewiesene Anhalt zur historischen Ableitung der vorliegenden Verbote sind die gesetzlichen Bestimmungen, an welche die Proselyten des Thores gebunden waren. Aber nicht auf die Form sind die Verbote der Apg. zurückzuführen, welche diese Bestimmungen in den sogenannten noachischen Geboten erhalten haben — denn diese sind dem Inhalt nach zu verschieden von den vier Verboten der Apg. — sondern auf

die ursprünglichere Form solcher Bestimmungen, welche 3 Mos. 17, 18 vorliegt. Legt man diese zu Grunde, so ergiebt sich das Verbot der *ἀλίσγ. τῶν εἰδ.* als einfache Consequenz des Verbots 3 Mos. 17, 8. 9 (vgl. mit 2 Mos. 34, 15.), das Verbot des Blutessens stammt unmittelbar aus 3 Mos. 17, 10 ff., das besondere des *πνικτόν* fällt dem Sinne nach mit 3 Mos. 17, 13 zusammen (nicht mit V. 15), und das der *πορνεία* geht auf die Bestimmungen 3 Mos. 18 zurück. Somit werden mit diesen Verböten die Heidenchristen auf dasselbe Minimum der Gesetzesbeobachtung verpflichtet, welcher die Proselyten des Thors unterworfen waren.“ Anders fasst dagegen Hilgenfeld die Entstehung unserer Verböte auf. Er sagt in seiner Einleitung S. 598: „Das Verbot des *φαγεῖν εἰδωλόθῦτα καὶ πορνεῦσαι* rührt wohl, wie die Johannes-Apokalypse (2, 14. 20. 24) lehrt, aus den Kämpfen des urapostolischen Christenthums gegen die paulinische Gesetzesfreiheit her und mag im Sinne des Urapostels Johannes ein Minimum von Gesetzhchkeit für die Heidenchristen gewesen sein. Aber in dem Sinn, wie die Apg. dieses Verbot annimmt, auch auf Ersticktes und Blut ausdehnt, kann es nur ein Analogon der Gesetzhchkeit gewesen sein.“ S. 599 fährt Hilgenfeld sodann fort: „der Verf. der Apg. hat also die judaistischen Zumuthungen an die Heidenchristen, wie sie der Apostel Johannes gestellt hatte, wohl angenommen, aber eben nicht als mosaische Gesetzesbestimmungen, also auch eine proselytenartige Stellung der Heidenchristen abgewehrt.“ Im Grossen und Ganzen müssen wir uns hier der Ansicht Hilgenfeld's anschliessen. Dennoch darf das Wahrheitsmoment in der Behauptung Overbeck's nicht verkannt werden. Wenn er sagt: einen Anhalt zur historischen Ableitung der vorliegenden Verböte geben die gesetzlichen Bestimmungen, an welche die Proselyten des Thors gebunden waren, so hat er darin unzweifelhaft Recht. Die Verböte der Apg. für die Heidenchristen wären nicht entstanden ohne jene. Dagegen muss schon das in Frage gestellt werden, ob der Verf. ein klares Bewusstsein davon hat, dass es der Inhalt der alten Proselytengesetze ist,

welchen er als bindend für die Heidenchristen hinstellt und direct verneint muss werden, dass er etwa in den Heidenchristen nur ein Analogon zu den Proselyten des Thors gesehen hätte.¹⁾ Paulus selbst hatte hinsichtlich des Opferfleisches und seines Genusses 1 Kor. 8, 1 ff. sich ausgesprochen, indess im selben Capitel Rücksicht gegen die Schwachen empfohlen. Wer diese und andere Ausführungen Pauli kennt, der weiss, dass dieser die Act. 15, 28 f. gegebenen Vorschriften nie hätte aufstellen können als einen noch zu Recht bestehenden Theil des mosaischen Gesetzes, für den der *χριστός* nicht das *τέλος* wäre (Röm. 10, 4. Vgl. auch Gal. 2, 19) sondern nur als eine Empfehlung um der Schwächen willen oder als eine Bethätigung des christlichen *πνεῦμα*. So sicher aber die Vorschriften der Apg. nicht blos als solche erscheinen, so sind sie doch gerade in ihrer vorliegenden Gestalt historisch sehr wohl erklärlich. Was Paulus empfohlen, was von judaistischer Seite stets als Hauptforderung an die paulinischen Kreise hinangetreten war, das konnte in diesen gar wohl bald als eine sittliche, dann gesetzliche Forderung erscheinen, der man sich um des kirchlichen Friedens willen unterziehen müsse. Wir können daher Pfeiderer nur beistimmen, wenn er (Paulinismus S. 504) sagt: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass jene Enthaltungen zur Zeit des Verfassers in den heidenchristlichen Kreisen längst allgemeine Sitte waren“ (vgl. Lipsius „Apostelconvent“ Bd. I, S. 206 f. in Schenkels Bibellexicon) und wenn die Apg. diese allgemeine Sitte auf ein Aposteldecret zurückführt, „so erklärt sich das einfach aus dem urkirch-

1) Hiemit glauben wir im Wesentlichen mit dem übereinzustimmen, was Lipsius S. 205 in Schenkels Bibellexicon Bd. I sagt: „Die Zulassung der Heiden zur Messiasgemeinde wird ausgesprochen unter der Voraussetzung, dass sie nur die Stellung von Proselyten des Thors beanspruchen und gleichzeitig die Pflichten dieser Proselyten erfüllen. Ganz richtig ist hiermit der Gesichtspunkt gezeichnet unter welchem das Judenchristenthum die Heidenmission sich zurechtlegt. So wenig der Erzähler selbst über diesen Sachverhalt ein klares Bewusstsein verräth, — so gewiss liegt dieser Darstellung eine echte geschichtliche Erinnerung zu Grunde.“

lichen Gebrauch dasjenige, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, sei es in Glauben oder Sitte, auf bestimmte apostolische Verfügung und Anordnung zurückzuführen.“ Kann unser Verfasser doch in der Ueberlieferung schon solche apostolische Verfügungen vorgefunden haben, die er dann selbst nur an den Apostelconvent angeknüpft hat (so Pfeiderer). Haben wir nun aber hiermit die Entstehung der Vorschriften von Act. 15, 28 f. richtig bestimmt, dann folgt, dass der Verfasser der Apg. ein Pauliner ist. „Dass das Judenchristenthum von den Heidenchristen weit mehr verlangte, als in der Apg. zugestanden wird, beweist gerade die judenchristliche Apostelgeschichte, wie sie Clem. Recogn IV, 36 vorliegt: Quae autem animam simul et corpus pollunt ista sunt: participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem vel morticinum quod est suffocatum, et siquid aliud est quod daemonibus oblatum est. hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus XXX ex se gignit mandata, secundus vero, qui LX, tertius, qui C. — Was nun die Apg. den Heidenchristen auferlegt werden lässt, ist, da die 30 besonderen Gebote fehlen, nicht einmal so viel, als hier von der niedrigsten Stufe gläubiger Heiden verlangt wird“ (so Hilgenfeld „Einleitung“ S. 599 f. in der Anmerkung. Vgl. auch in seiner Zeitschrift S. 508 und 509). Ja es klingt sonderbar, dass nach W. ein Judaist, der die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wirklich eingetretene Niederlage des Judenchristenthums aufhalten wollte, schon zu solchen Zugeständnissen bereit war, wie die Apg. sie im Aposteldecret macht, während der Barnabasbrief noch zeigt, „dass die Judenchristen verlangten, die Heidenchristen sollten sich als Proselyten dem jüdischen Gesetze anschliessen und noch der Märtyrer Justin bezeugt, dass zu seiner Zeit Judenchristen die Heidenchristen zu der ganzen mosaischen Gesetzlichkeit zwingen wollten“ (vgl. Hilgenfeld „Einleitung“ S. 599 in der Anmerkung und S. 233 Anm. 1).

Vor Allem muss aber darauf hingewiesen werden,

dass der Verf. der Apg. sich direct gegen die Judaisten wendet. So 10, 45 f. wo es heisst: *καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ οἱ συνῆλθον τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δορεὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐκκέχυται. κτλ.*, Cap. 11, 2 f., wo es heisst: *ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλὴμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτόν οἱ ἐκ περιτομῆς*, Cap. 15, 1 f., Cap. 20, 29 f. etc. In diesen sämtlichen Stellen könnte indess ein, wie W. doch immerhin will, gemässiger Judaist sich gegen strengere wenden. Aber bedenklich ist nur, dass dieser gemässigte Judaist von den strengeren den Ausdruck *οἱ ἐκ περιτομῆς* sollte gebraucht haben, wo er doch selbst auch *ἐκ περιτομῆς* war. In diesem Zusammenhang darf indess nicht unterlassen werden, darauf hinzuweisen, dass W. glaubt eine national jüdische Richtung des Verfassers der Apg. constatiren zu können. Er beruft sich dafür namentlich auf die massenhaften Bekehrungen der Juden, die sie erwähnt (2, 41 und 47 — 6, 7 — 21, 20) und die zu 1 Kor. 1, 23 und Röm. 11, 25 nicht passen sollen. Er beruft sich ferner auf die befreundete Haltung zwischen den Juden und ersten Christen. Was diesen letzten Punkt anlangt, so kann das in der Apg. geschilderte gute Einvernehmen der ersten Christen und Juden sehr wohl historisch sein (jedenfalls aus den Quellen stammen, die dem Verf. vorlagen), da die Trennung der Judenchristen von der Synagoge wahrscheinlich erst seit der Zeit stammt, wo Jakobus der Gerechte ermordet ward. Im Uebrigen behauptete bereits Overbeck (Comm. S. XXX f.) in der Apg. nationalen Antijudaismus, Antagonismus gegen die Juden als Nation zu finden. Er weist darauf hin, wie die Entwicklung der christlichen Gemeinde geradezu auf den verstockten Unglauben der Juden gestellt werde, wie schon von vornherein ihre vorausgegangene Verschuldung scharf hervorgehoben werde und wie jeder Fortschritt der christlichen Messiasverkündigung factisch auf die Schuld der Juden gegründet werde (vgl. die Grundtendenz von Cap. 1—12, namentlich die Rede des Stephanus Cap. 7, die Darstellung des Verfahrens des Paulus mit den Juden auf seinen Reisen etc.),

wie die Apg. eifrig bestrebt sei die Sache der Christen von der der Juden äusserlich loszulösen (18, 11 ff. — 19, 33 ff. etc.) — Vgl. auch de Wette-Overbeck S. XXXV (Hilgenfeld „Einleitung“ S. 597 will nur religiösen Antichristianismus der Juden zugeben.). Wir möchten in Betreff dieses Punktes noch auf folgende Thatsachen hinweisen. Der Verf. der Apg. redet in objectiver Weise von den Juden (9, 23 — 12, 3 — 13, 45 — 23, 12). Die Worte, welche Paulus Act. 28, 25 ff. von den Juden sagt, zeigen sogar weit weniger Sympathien für Israel als Paulus sie Römer 11 an den Tag legt. Während von dem geschichtlichen Paulus sehr zutreffend von Overbeck (in Hilgenfeld's Zeitschrift S. 320) bemerkt wird; „Schroff abgeschlossen gegen alles Heidnische, vor dem er sich nur politisch in passivem Gehorsam zu beugen empfiehlt (Römer 13, 1 f.), bleibt er unter Heiden ein Fremdling, immer aber in seinem Denken und Empfinden ein treuer Jude, der sich zwar kritisch zum jüdischen Dogma verhält, aber unbedingt sympathisch zu den Juden als seinen Volksgenossen, und auch sein Evangelium, obwohl es sich an Heiden wendet, doch in ganz jüdische Formen eingeschlossen hält, dieses aber weil seinem Evangelium in der That recht eigentlich ein jüdisches Pathos zu Grunde liegt,“ ist für den Paulus der Apg. vor Allem seine Rede Cap. 17, 22 ff. charakteristisch (vgl. hierüber Overbeck bei Hilgenfeld S. 321 ff. und Pfeiderer Paulinismus S. 513 f.). Sie zeigt uns einen Paulus, der dem Judenthum schon weit ferner steht, als der historische Paulus und für die Gottesverehrung des Heidenthums ein besseres Verständniss hat, als dieser. Daraus aber, meinen wir, liessen sich auch Rückschlüsse machen auf den Verf. der Apg. — Der Name des Theophilus, dem auch die Apg. gewidmet ist, weist auf einen Heidenchristen als Freund des Verf. Da, wo dieser jedenfalls keinen Quellen in seinem Ausdruck sich anlehnt, wie Luc. 1, 1—4, zeigt er sich als gewandten griechischen Schriftsteller. Aus dem Allen ergiebt sich für uns die Unmöglichkeit, W. bei seiner Behauptung Recht zu geben, die Apg. verrathe eine natio-

nal-jüdische Richtung ihres Verfassers. Vielmehr bestätigt uns auch diese Untersuchung in der Ansicht, ihr Verf. sei ein Anhänger der paulinischen Richtung.

Gehen wir hiernach zu einem neuen Punkt über, der für unsere Behauptung von Wichtigkeit ist. Paulus gilt der Apg. als *ἀπόστολος*. Cap. 14, 4 und 14 werden Paulus und Barnabas Apostel genannt. Da nun die Judenchristen dem Paulus die Apostelwürde absprachen, so scheint diese Thatsache doch darauf zu führen, dass der Verf. der Apg. Heidenchrist ist. W. betont indess, dass die Bezeichnung *ἀπόστολος* für Paulus nur an diesen zwei Stellen vorkomme und dass Paulus 15, 23 vgl. 25 nicht zu den Aposteln gerechnet werde. Er meint daher, entweder sei 14, 4 und 14 das *ἀπόστολος* aus der benutzten Quellschrift stehen geblieben, oder, was wahrscheinlicher sei, es sei im Sinne von blossen Gesandten der Gemeinde zu Antiochien zu nehmen (mit Rücksicht auf 13, 1 f.). Indess sind diese Behauptungen unhaltbar. War der Verf. der Apg. wirklich ein Judaist, der Paulo das Prädicat *ἀπόστολος* absprach, so konnte er es weder stehen lassen, wenn er es in seinen Quellen vorfand, noch es in dem Sinne eines Abgesandten der Gemeinde von Antiochien brauchen, da er beidemal seinen Gegnern nur Vorschub geleistet hätte. Als Thatsache ist allerdings anzuerkennen, dass das *ἀπόστολος* als Prädicat Pauli in der Apg. nur Cap. 14, 4 und 14 vorkommt, dagegen oft von den Uraposteln gebraucht wird und dass 15, 23 (vgl. 25) Paulus nicht mit unter den Begriff *οἱ ἀπόστολοι* fällt. Zuzugeben ist ferner, dass der Verf. der Apg. Cap. 1, 21 es zu den Requisiten eines Apostels rechnet, dass er von Anfang an Zeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen. Indess sind auch folgende Thatsachen wohl zu beachten: 1) Grade die Judaisten pochten Paulo gegenüber auf die Apostelwürde der Urapostel. In den judaistischen Quellen der Apg. wird daher die Bezeichnung *ἀπόστολοι* für sie besonders gebräuchlich gewesen sein und unser Verf. sie von diesen her einfach aufgenommen haben. 2) Paulus legt allerdings auf seine Würde als Apostel ein grosses Gewicht und stellt das

ἀπόστολος an den Anfang seiner Briefe. Dagegen schwindet das *ἀπόστολος* in den Anfängen der späteren Pauli Namen tragenden Briefe (Philem. 1. und 2 Thess. und Philipperbr.), um erst in den noch späteren (Kol., Eph., Pastoralbriefe) wieder hervorzutreten. Diese Tendenz, welche der Paulinismus nach dem Tode Pauli verfolgte, das *ἀπόστολος* als Prädicat Pauli zu meiden, mag auch die paulinischen Quellen der Apg. beeinflusst haben, welche ihrem Verfasser bei seiner Bearbeitung vorlagen.

3) Die Urapostel werden meistens in corpore genannt und daher ergab sich für sie schon die Bezeichnung *οἱ ἀπόστολοι* von selbst, während Paulus ihnen gegenüber meist allein erscheint und da der blosse Name genügte.

4) Eben dass Cap. 14, 4 und 14 (hier wird ein Mal auch Paulus mit einem Anderen zusammen genannt) das *ἀπόστολος* von Paulus steht, zeigt, dass unser Verf. Pauliner war. Hätte ein Judaist aus Nachgiebigkeit an den Paulinismus es etwa gebraucht, dann wäre räthselhaft, weshalb er es nicht öfter geschrieben.

5) Allerdings erscheint 1, 21 ff. als Requisit eines Apostels, dass er von Anfang an Zeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen; aber Alles weist darauf hin, dass der Verf. bestrebt ist, Paulum dennoch als gleichberechtigt neben die andern Apostel zu stellen. Denn, ganz wie Paulus selbst seinen Apostolat rechtfertigt mit dem Hinweis auf seine göttliche Sendung, weist auch die Apg., und zwar drei Mal, auf die Christus-erscheinung bei der Bekehrung hin, wodurch gewissermassen jenes Requisit ergänzt werden soll. W. kann daher auch nicht umhin, S. 668 selbst zuzugeben, dass diese dreifache Erzählung gegen die judenchristliche Behauptung ihrer Grundlosigkeit gerichtet sei (1 Kor. 9, 1 — Gal. 1, 1 — Clemens Hom. 17, 19), wenn er es auch für bedeutsam hält, dass 22, 12 ff. die Berufung Pauli durch einen gesetzestreuen Juden vermittelt werde und Paulus 26, 2—7 und V. 22 gleichzeitig seine jüdische Orthodoxie betheuere. Wie man in judenchristlichen Kreisen über diesen Punkt dachte, zeigt unter Andern Clem. Hom. XVII, 19, wo Petrus zum Magier Simon sagt: *εἰ μὲν οὖν*

καὶ σοὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν δι' ὁράματος ὀφθεὶς ἐγνώσθη καὶ ὠμίλησεν, ὡς ἀντικειμένῳ ὀργιζόμενος· διὸ δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ἢ καὶ δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὐσᾶν ἐλάλησεν. εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς Δυνατόν ἐστιν, διὰ τί ὅλῳ ἐν-
 αὐτῷ ἐργηγορόσιον παραμένων ὠμίλησεν ὁ διδάσκαλος; πῶς δὲ σοὶ καὶ πιστεύσομεν αὐτὸ καὶ ὅτι ὥφθη σοι; πῶς δὲ σοὶ καὶ ὥφθη, ὅποτε αὐτοῦ τὰ ἐναντία τῇ διδασκαλίᾳ φρονεῖς; εἰ δὲ ὑπ' ἐκείνου μᾶς ὥρας ὀφθεὶς καὶ μαθητευθεὶς ἀπόστολος ἐγένου τὰς ἐκείνου φωνὰς κή-
 ρυσσε κτλ. Selbstverständlich haben wir in diesen Aeusse-
 rungen nicht die Ansicht derjenigen judaistischen Rich-
 tung vor uns, welcher nach W. der Verf. der Apg. an-
 gehören soll. Dieser soll ein vermittelnder Judaist sein,
 jene sind die Aeusserungen eines extremen Judaisten.
 Aber wir meinen, die Art und Weise, wie die Apg. den
 Apostolat Pauli rechtfertige gegenüber der judenchrist-
 lichen Behauptung ihrer Grundlosigkeit, führe auf einen
 Pauliner als Verf. In paulinischen Kreisen rechtfertigte
 man ihn ja grade so, wie die Apg. es thut. Das beweist
 uns sowohl Paulus selbst, der von der Christusvision
 seine apostolische Berufung herleitet, als auch die oben
 genannte Stelle der Clem. Hom. Ein Judaist dagegen
 fand in seinen Kreisen die in letzterer Stelle gemachten
 Einwände gegen die paulinischen Behauptungen vor,
 musste dieselben also doch irgendwie für widerlegt halten.
 Warum macht er von diesen Gründen in der Apg. auch
 nicht einen geltend, zumal seine Schrift doch auch nach
 W. extreme Judaisten gewinnen sollte? 6) Beachtens-
 werth ist vor Allem auch, dass Paulus grade derjenige
 ist, welcher dem Apostel Petrus an die Seite gestellt
 wird. Hier meint nun allerdings W., dass die Thaten
 des Paulus die primären gewesen seien und die des Petrus
 diesen nur nachgebildet, um Petrus dem Paulus an Lei-
 stungen gleichzustellen. Doch, so kommt W. in die Lage
 annehmen zu müssen, dass dem judaistischen Verf. der
 Apg. in erster Linie die Thaten des Paulus bekannt sind
 und ihm als historisch vorliegen, dass über die Thaten

des Petrus und der übrigen Urapostel ihm dagegen nur wenig bekannt ist und er diese denen des Paulus nachbilden musste; eine Annahme die doch an völliger Unmöglichkeit scheitert. Gewiss ist es auch unsere Ansicht, dass der Verf. der Apg. die Thaten des Petrus zu denen Pauli in Parallele stellte. Aber die Art und Weise, wie das geschieht, weist auf einen Pauliner als Verfasser. W. führt zwar noch an (S. 658), dass ein Pauliner schwerlich eine ganze Reihe von Gefahren, Leiden und Kämpfen des Paulus ausgelassen haben würde, während er die Verfolgungen der Urapostel anscheinend sehr ausführlich erzähle. Doch, dass er dies Letztere thue, ist eine blosser Behauptung, die durch nichts bewiesen werden kann. Von den meisten der Urapostel erzählt die Apg. so gut wie gar nichts. Was sie von Petrus erzählt, deckt sich durchaus nicht mit dem, was die judenchristliche Tradition von ihm wusste. Ja die Geschichte des Petrus tritt völlig in den Hintergrund von dem Augenblick an, wo Paulus auftritt. Was die Apg. zudem wirklich von Petrus erzählt, ist „überhäuft mit Detailzügen, die sich zum Theil nur als Variationen und Wiederholungen derselben Geschichte betrachten lassen.“ (Pfleiderer „Paulinismus“ S. 495). Allerdings wird Manches uns Bekannte aus dem Leben Pauli übergangen. So die Stiftung der Galatischen Gemeinde, die dortigen Wirren, sowie die in Korinth etc. Doch wer könnte noch daran zweifeln, dass der Grund dieser Auslassungen einzig und allein der ist, dass mit Berührung dieser Punkte der alte Kampf zwischen Judaisten und Paulinern wieder aufgerührt wäre?

W. selbst sagt S. 656: „Allerdings zeigt der Verf. das Bestreben, Paulus gegen seine judenchristlichen Anhänger in Schutz zu nehmen. So widerlegt er die Anklage, dass derselbe gegen seine Nation, das Gesetz und insbesondere die Beschneidung sowie gegen den Tempel lehre (21, 21 und 28) durch sein praktisches Verhalten, die Beschneidung des Timotheus, die Uebernahme eines Nasiräats, seine Festreisen nach Jerusalem.“ Unserer Ansicht nach weist das auf einen Pauliner als Verf. (Vergl. auch

Hilgenfeld „Einleitung“ S. 596). Doch beruft sich W. hier darauf, dass diese Widerlegung nichts weniger, als paulinisch sei. Gewiss muss dies zugegeben werden, wenn man unter „paulinisch“ soviel versteht als „der Art Pauli gemäss.“ Aber eine andere Frage ist es, ob die Art der Widerlegung nicht ganz dem Standpunkt entspricht, welchen der spätere Paulinismus einnahm, und diese Frage muss bejaht werden. Pfeleiderer hat in seinem Paulinismus (S. 507 f.) nachzuweisen gesucht, dass kein Grund vorliege, die Beschneidung des Timotheus für ungeschichtlich zu erklären (trotz Gal. 2, 3), dass ebensowenig Grund vorhanden sei, Pauli Reisen auf die Feste zu Jerusalem für ungeschichtlich zu halten (trotz Gal. 4, 10). Hat er aber darin Recht, dann ist nichts natürlicher, als dass ein späterer, der Vermittlung geneigter Pauliner sie aufnahm.

Zu Cap. 8, 18 ff. bemerkt W., dass diese Stelle die Tendenz verfolge, Paulus gegen einen judaistischen Vorwurf, dass er sich durch die Collecten für die jerusalemische Gemeinde die Geistesgaben, welche nach der Apg. nur Aposteln und auserlesenen gesetzestreuen Christen zukommt (8, 15 ff. — 9, 17 vgl. 22, 12 — 11, 22 ff. — 13, 3f.) habe erkaufen wollen, zu rechtfertigen, sofern dieses Unterfangen hier eben dem von Paulus wohl unterschiedenen Simon zugeschrieben werde. Eine Ergänzung zu dieser Apologie bilde dann die Erzählung von der Geistesmittheilung des Paulus an die Johannesjünger (19, 1—6), indem sie seine Befähigung zu einer solchen Mittheilung beweisen solle. W. will aber hieraus nicht den Schluss ziehen, der Verf. sei ein vermittelnder Pauliner. Nach ihm (S. 657) sollen dadurch nur die Verleumdungen der extremen Judenchristen abgeschnitten werden durch einen vermittelnden Judaisten. W. selbst hat dies indess nicht näher begründet und wir können ihm daher auch hier nicht folgen. War doch die Sachlage eben diese: In judenchristlichen Kreisen ist Paulus unter der Gestalt des Magiers Simon karikiert worden. Dass wir in der Simongestalt der Apg. ebenfalls eine Er-

scheinung vor uns haben, die jenem Zerrbilde ihre Existenz verdankt, kann nach den neueren Untersuchungen, namentlich von Volkmar (Theol. Jahrbücher 1856. S. 279 ff. Rel. Jesu S. 287 ff.) u. A. nicht mehr zweifelhaft sein. Das *προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα* Apg. 8, 18 weist zu deutlich auf die judenchristliche Auffassung der Geldunterstützungen 1 Kor. 16, 1 f. — 2 Kor. 8, 9 und Hilgenfeld bemerkt in seiner Einleitung. S. 605 f.: „Auf alle Fälle ist es nicht zufällig, dass der Simon der Apg. so ziemlich zwischen die Christenverfolgung (8, 3) und die Bekehrung (9, 3 f.) des Paulus eingekeilt ist, dass sich an die Erzählung von dem Magier Simon, dem falschen Heidenapostel der Judenchristen, unmittelbar die erste Bekehrung eines Heiden durch Philippus Apg. 8, 25 f. anschliesst, dass die Apg. 13, 6 f. grade auf Kypros, woher der jüdische Magier Simon bei Josephus stammt, einen jüdischen Magier von Paulus besiegt werden lässt, noch in Ephesus den Paulus von jüdischen Teufelsbannern unterscheidet (19, 13 f.).“ So zweifellos hiernach ist, dass der Verf. der Apg. die judenchristliche Identificirung des Magiers mit Paulus kannte, so gewiss ist auch, dass er das Bestreben hatte, jene Magiergestalt von der des Paulus zu scheiden. Ist der Verf. der Apg. nun, wie W. meint, Judaist, so müssen wir annehmen, dass er gegen besseres Wissen und im Gegensatz zur Tradition seiner Partei diese Scheidung vollzogen hat. Ist er dagegen ein Pauliner, dann steht ihm von Haus aus der Unterschied zwischen Paulus und jeder Magiergestalt fest, kann er mithin, ohne in Gegensatz gegen die Tradition seiner Partei zu treten, die vorliegende Episode einschalten. So scheint sich denn von Neuem die Annahme zu bestätigen, dass der Verf. der Apg. ein Pauliner ist. Diese That- sache kann hier aber zu noch grösserer Wahrscheinlichkeit erhoben werden. In der Simonsage der Judaisten sind die Namen des Petrus und des Simon eng mit einander verknüpft. Wenn nun unser Verf. im ganzen zweiten Theil der Apg. den Petrus ganz aus dem Spiel lässt und somit der ganzen judaistischen Tradition den Rücken

kehrt, sich vielmehr der paulinischen Geschichtserzählung zuwendet, so scheint das unseres Erachtens doch auf einen Pauliner als Verf. zu führen. (Vgl. auch Lipsius „Petrus nicht in Rom“ in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1876, 4 S. 573).

W. legt noch auf Einzelheiten im praktischen Verhalten des Paulus der Apg. einiges Gewicht. Wir müssen daher untersuchen, ob er diesen besondere Beweiskraft beilegen kann. S. 664 sagt er: „Am lehrreichsten ist hier die Thatsache, dass Paulus nach der Apg., gegen Gal. 1, 15 f. — 2, 7 f. nicht von vornherein als Heidenmissionar auftritt, sondern mit der Judenmission beginnt und sich nur in Folge der Widerspenstigkeit der Juden und auch dann nur zögernd den Heiden zuwendet. Schon in den Erzählungen von der Berufung des Paulus wird auf die Heidenmission keineswegs das Hauptgewicht gelegt.“ Was W. als Thatsachen hier anführt ist im Wesentlichen nichts Anderes, als was unter Anderen Hilgenfeld in seiner Einleitung S. 225 und 581 bereits angeführt hat. Aber wie sollte sich aus diesen Thatsachen auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit eher auf einen Judaisten, als auf einen Pauliner als Verfasser der Apg. schliessen lassen? Spricht doch Paulus selbst Röm. 1, 16 aus: *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι* (vgl. 2, 9 und 10). Auch nach Paulus ist der Zustand Israels Schuld an seiner Zurückstellung (vgl. Römer 11). Ein späterer vermittelnder Pauliner konnte diese Züge also sehr wohl für seine Zwecke besonders hervorheben, ohne seiner Partei etwas zu vergeben und seinem Bilde des historischen Paulus Eintrag zu thun. Dagegen ist es äusserst unwahrscheinlich, dass ein späterer vermittelnder Judaist die Verstocktheit der Synagogenmitglieder, aus denen doch seine eigene Partei hervorgegangen, in solcher Weise betont hätte, wie die Apg. es thut. Was aber die Auffassung der Apg. vom Heidenapostel anlangt, so mag man immerhin sagen, Paulus sei in der Apg. mehr Universalapostel, als der ursprüngliche Heidenapostel, indess scheint sich uns doch der Pauliner darin zu verrathen, dass 9, 15

zunächst nur *ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων* steht und das *ὕψων τε Ἰσραήλ* sehr nachhinkt, dass es 22, 15 allerdings zunächst heisst, Paulus solle Zeuge sein *πρὸς πάντας ἀνθρώπους* dagegen V. 21 nur die Worte stehen: *ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε* und wenn Cap. 26 (V. 18 u. 20) die Juden vorangestellt werden, so hat es doch wohl in der Vertheidigungsrede selbst, in der Paulus sich gegenüber den Vorwürfen der Juden rechtfertigen wollte (vgl. V. 2 *περὶ πάντων ὧν ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων*), seinen Grund.

W. betont endlich noch S. 665, dass Paulus in der Apg. als legaler Jude erscheine (24, 14 — 28, 17 und 21), durch das Nasiräatsgelübde, die Beschneidung des Timotheus, die Reisen nach Jerusalem. Dies Alles soll als Ausdruck einer judaistischen Denkweise erscheinen (S. 667), um den Paulinern eine andere Vorstellung von der Gesinnung und dem Verhalten des Paulus beizubringen, „um sie auf diese Weise von der Rechtmässigkeit der Forderung, die Proselytengesetze zu befolgen, zu überführen und zur Aufgabe ihrer Selbständigkeit gegenüber dem jüdischen Christenthum zu nöthigen.“ Wie wir eben zuvor gesehen, sollten im Wesentlichen dieselben Thatsachen, nach W. S. 656., Paulum gegen judenchristliche Extreme in Schutz nehmen. Dort konnten wir W. nur beistimmen, hier dagegen nicht. Zugegeben muss werden, dass die von W. angeführten Thatsachen von einem Einfluss des Judaismus auf den Paulinismus Zeugniß geben, ferner dass der Verf. der Apg. bemüht ist, an seinem Paulusbilde die zur Vereinigung mit den Judaisten günstigen Züge hervorzuheben. Aber das darf nicht aus dem Auge gelassen werden, dass der Verf. den Paulinismus mit Nichten aufgegeben hat. Es ist z. B. charakteristisch, dass Cap. 21, 20, ff. der Verf. deutlich zu verstehen giebt, dass die von judaistischer Seite gegen Paulus erhobenen Anklagen nichtig seien, die von ihm geforderte Handlung, eigentlich überflüssig, doch von Paulus um des Friedens Willen und um Vorurtheile zu nehmen aufgenommen sei. Hätte der Verf. der Apg. als Judaist wirklich die Pau-

liner von der Rechtmässigkeit der Forderung, die Proselytengesetze zu befolgen, überzeugen wollen durch Hinweis auf das Beispiel des Paulus, warum tritt Paulus dann nirgends als der auf, der die Befolgung der Proselytengesetze fordert, sondern nur als der, der sie durch die Umstände genöthigt selbst befolgt? Wir werden also auch hier nicht irre an der Ansicht, der Verf. der Apg. sei ein Pauliner. Dass ein Solcher aber seinen Paulus im Gegensatz zum historischen (vgl. de Wette-Overbeck S. 248 ff.) zu solchen Zugeständnissen bereit sein liess, wie er sie nach der Apg. den Judaisten machte, ward nicht zum Wenigsten begünstigt durch die in späteren paulinischen Kreisen herrschende Tendenz, die Continuität der Gottesverehrung im Christenthum mit der des Judenthums zu betonen (Näher hat darüber der Verfasser Dieses sich ausgesprochen in seiner Schrift: „Die sogenannten Pastoralbriefe“ Theil I, S. 11. Leipzig 1876.). Vgl. Overbeck bei Hilgenfeld S. 322 ff.

Nichts Anderes, als diese letztgenannte Tendenz des späteren Paulinismus überhaupt haben wir auch wiederzuerkennen in dem, was die Apg. über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum angiebt und woraus W. S. 660 f. für seine Ansicht Beweise hernehmen will. Mitbegünstigt hat diese Tendenz auch das Bestreben unseres Verf.'s, Paulus in Abhängigkeit zu den Uraposteln zu stellen. Wenn W. darauf hinweist, die Heidenmission werde nach der Apg. zuerst von Petrus ausgeübt (14, 4 ff.) und dann von Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde fortgesetzt (11, 20 f.) — Vgl. Hilgenfeld „Einleitung“ S. 594 — und er dann fortfährt „erst durch Barnabas, der dieser Gemeinde gleichfalls angehört (4, 36), wird darauf Paulus zum Eintritt in das bereits eröffnete Arbeitsfeld eingeladen (11, 25), um mit ihm für die Mission geweiht und ausgesandt zu werden,“ so ist dies Alles durchaus richtig. Wenn W. aber dann sagt (S. 662): „dass nun aber diese Anschauung judenchristlichen Ursprungs ist, beweisen die clementinischen Schriften, nach welchen Petrus der wahre Heidenmissionar ist, von einem Apostel

verlangt werden muss, dass er mit dem wahren Propheten (Christus) verkehrt habe und daher die Zwölf ebenfalls als ein geschlossenes Collegium betrachtet werden, neben dem kein selbständiger Heidenapostel möglich ist (vgl. Clem. Hom. 11, 35 — 16, 21 — 17, 13 bis 20. Recog. 4, 34 f. und dazu Gal. 1, 1—19),“ so ist daran wieder nur so viel richtig, dass der Einfluss des Judaismus auf den Paulinismus sich geltend gemacht hat, keineswegs aber verräth sich in den Aeusserungen der Apg. ein Judaist als ihr Verfasser. Dies Letztere wird schon dadurch unmöglich, dass so wenig von den Uraposteln, so wenig speciell von der Heidenmission des Petrus erzählt wird, ja dass Petrus nichts weniger als Heidenapostel ist, Paulus vielmehr als der erscheint, in dem das Wort sich erfüllt: *ὡς ἐσχάτου τῆς γῆς* (1, 8), endlich dadurch, dass die Stiftung der doch sicherlich judenchristlichen römischen Gemeinde nicht erwähnt und wiederum Paulus Cap. 28, 22 als der hingestellt wird, der zuerst das Evangelium in Rom verkündigt. Ein Pauliner aber konnte um so eher Paulum in solche Abhängigkeit zu den Uraposteln stellen, wie die Apostelgeschichte es thut, als auch der historische Paulus stets den Zusammenhang mit den Uraposteln zu wahren gesucht hatte, kein Interesse vorlag, die in judenchristlicher Ueberlieferung erwähnte Heidenmission des Petrus zu leugnen, ja vielmehr die Erwähnung derselben dem kirchlichen Frieden günstig erschien, während das Betonen der ersten Heidenmission durch Paulus leicht die Erinnerung hätte wach rufen können an den Magier Simon, dessen revolutionäre Heidenmission erst die des Petrus veranlasst hatte.

Nachdem wir nunmehr diesen Punkt hinlänglich beleuchtet und als Resultat die Einsicht gewonnen haben, dass die Auffassung der Apg. von der Person des Apostels Paulus auf einen Pauliner als Verf. führe, haben wir noch einigen Einzelheiten, für unsere Frage von geringer Bedeutung, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. W. führt für seine Behauptungen noch die Art und Weise der Benutzung der Wirquelle an. Er meint, durch das

Beibehalten des „Wir“ habe der Verf. das Ansehen seiner Darstellung Paulinern gegenüber zu erhöhen gesucht d. h. die Richtigkeit seiner Schilderung von der Wirksamkeit Pauli erhärten wollen (S. 671). „Dazu kommt noch, sagt W. weiter, der Umstand, dass er diese Quellen nur da gebraucht hat, wo ihr Inhalt kirchenpolitisch indifferent war, sowie der andere, dass die zwischen den einzelnen Stücken aus der Wirquelle lagernden Erzählungen historisch am verdächtigsten sind (vergl. Overbeck S. XLIX). Dies nun sieht keinem Pauliner ähnlich, sondern einem Schriftsteller, welcher eine dem Paulinismus heterogene Anschauung durch die Autorität eines Gehülfen des Paulus rechtfertigen wollte, durch den paulinischen Charakter seiner Quelle aber häufig an ihrer Benutzung gehindert wurde.“ Es kann zugegeben werden, dass der Verf. durch die Tendenz seiner Schrift häufig an der Benutzung der Wirquelle verhindert worden ist (auch nach Overbeck S. XLIX hat der Verf. der Apg. sich an das gehalten, was von seinem Standpunkt entweder das Unverfänglichste oder das Interessanteste war, nach Mangold — Einleitung von Bleek S. 400 — hat der Verf. an einzelnen Stellen die Wirquelle wörtlich aufgenommen, an anderen nach seiner Tendenz überarbeitet bzw. verkürzt), ferner dass er das „Wir“ absichtlich beibehalten hat. Aber was W. weiter behauptet, würde höchstens dann einige Beweiskraft haben, wenn er wirklich uns den Beweis geliefert hätte, dass die Apg. dem Paulinismus heterogene Anschauungen böte. Unserer Ansicht nach zeugt der Umstand, dass der Verf. der Apg. mit solcher Pietät vor seiner paulinischen Quelle steht, dass er das *ἡμεῖς* beibehält, von einem Pauliner als Verf., mag man nun sonst demselben noch die Absicht, „für einen Begleiter des Paulus zu gelten“ (so Overbeck, Mangold u. A.) oder die Glaubwürdigkeit und den Eindruck seiner apologetischen Darstellung zu verstärken,“ zuschreiben oder nicht.

Noch weniger als aus der Art und Weise der Benutzung der Wirquelle kann W. aus dem wunderbaren

Schluss der Apg. irgend einen Beweis für seine Behauptung entnehmen. Er sagt S. 671: „Der Tendenz der Apg. zuwider war es geradezu, dass sich in Rom eine Scheidung zwischen Juden und Christen vollzog, durch welche die Letzteren zu einer selbständigen Secte wurden, die vom Judenthum losgelöst, daher auch allein der Gegenstand der Neronischen Verfolgung ward; denn die Tendenz des Verf., Juden- und Christenthum solidarisch und dieses zu einem Annex jenes zu machen, wurde dadurch illusorisch; endlich aber konnte es auch für den Verf. nicht mehr dienlich sein, den Märtyrertod des Paulus durch römische Hand zu berichten, da diese Thatsache seinem Bestreben, zu zeigen, dass die römische Regierung das Christenthum als eine innerjüdische Angelegenheit gegen den Volkshass schütze, widersprach.“ Aehnlich spricht sich Overbeck (Commentar S. 485) über den Schluss der Apg. aus, wenn er sagt: „Mit einem grelleren Misston konnte die Apg. allerdings nicht schliessen, als mit dem Untergang des Paulus in der neronischen Christenverfolgung, in welcher der Ap., den die Apg. bis hierher im Ganzen nur als Schützling des röm. Staats gegen jüdischen Hass erscheinen liess, nun doch durch die Hand seiner Beschützer fiel. Darum bleibt der Verf. bei den ersten zwei Jahren der römischen Haft des Paulus stehen, denen er noch den letzten und glänzenden Beweis der rücksichtsvollen Behandlung, welche der Apostel von den Römern erfahren, entnimmt.“ Nach Hilgenfeld (Einleitung S. 592 f.) ist der Grund des Schlusses der Apg. der, dass der Verf. in der Hauptstadt der Welt die Thatsache endgültig festgestellt, dass das Christenthum von den Juden verworfen wird, dass also die Begründung der Heidenkirche gerechtfertigt ist. Nur nebenher will Hilgenfeld auch noch den Grund gelten lassen, dass der Verf. mit dem Märtyrertode des Paulus ein feindliches Auftreten der römischen Staatsgewalt gegen das Christenthum berührt haben würde. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob und wie weit dieser letzte Grund den Verf. der Apg. zu seinem Schluss veranlasst hat. Es lässt sich

daraus weder auf einen Pauliner noch auf einen Judaisten als Verf. schliessen. Wenn W. aber vorher bemerkt: „Wenn der Apostel Paulus, wie auch der Verf. annahm, in Rom nur Heidenmission getrieben hat (28, 28), so hatte die Apg. nur geringes Interesse daran, über seine weitere Thätigkeit daselbst zu berichten,“ so scheint er daraus den Schluss ziehen zu wollen, dass der Verf. Judaist sei. Doch können wir ihm da nicht folgen. Bedenken wir, dass nach Cap. 28, 15 zwar römische Christen dem Paulus entgegengingen, der Römerbrief indess judenchristliche Leser voraussetzt, dass Act. 28, 20 ff. wieder an die Hand giebt, dass es vor Pauli Ankunft in Rom noch keine Christen gab, so scheint der Verf. absichtlich die Anwesenheit judaistischer Christen nicht besonders erwähnen und der Ansicht Raum geben zu wollen, dass Paulus zuerst in Rom das Evangelium gepredigt habe. Vergleichen wir nun Stellen, wie Phil. 1, 16 und 2 Tim. 4, 16 (vgl. auch Phil. 3, 4 ff.), bedenken wir, dass Hegesipp noch im zweiten Jahrhundert seine Befriedigung über die römische Gemeinde ausgesprochen haben soll, dass Ebion und Elxai in Rom gelebt haben sollen, so weist das Alles auf ein Uebergewicht des Judaismus über den Paulinismus daselbst. Vielleicht giebt dieser Umstand eine Lösung des Räthsels, weshalb die Apg. über den Schluss des Lebens Pauli so rasch hinweggeht. Der paulinische Verfasser wusste eben, welchen Widerstand Paulus in Rom gefunden und daher lag es in seinem Interesse auf diese Zeit nicht weiter einzugehen und mit den Worten Cap. 28, 31 zu schliessen.

Dass der Verf. der Apg. ein Pauliner war, dafür spricht aber auch die Ueberlieferung. Wie die Apg. selbst Bekanntschaft ihres Verf.'s mit früheren paulinischen Schriften voraussetzt, so war sie auch frühzeitig in paulinischen Kreisen bekannt. Dass der paulinischen Kreisen entstammende 1. Petrusbrief und die Apg. Verwandtschaft verrathen, giebt W. selbst zu (vgl. 1. Petri 1, 17 mit Apg. 10, 34 f., 1. Petr. 5, 2 mit Apg. 20, 28, 1. Petr. 5, 12 mit Apg. 15, 22). „Er bezeichnet, sagt W. die Heiden-

christen Kleinasiens als Beisassen der jüdischen Diaspora, er macht 5, 12 den Pauliner Silas (vgl. 2 Kor. 1, 19 — 1 Thess. 1, 1) zum Genossen des Petrus (vgl. Apg. 15, 22) und bezeichnet ihn als treuen Bruder, wie ich ihn achte, was wie eine Rechtfertigung seiner auffallenden Einführung klingt, den Pauliner Marcus (Philemon 24, Col. 4, 10) aber macht er zum Schüler des Petrus (5, 13 vgl. Apg. 12, 12).“ Jedenfalls kennt aber der paulinische Verf. der Pastoralbriefe die Apg., wozu Schreiber dieses an anderer Stelle den Beweis theils geführt zu haben glaubt, theils noch zu führen hofft. Ist unter dem *εὐαγγέλιον* Pauli (2 Tim. 2, 8) mit Bestimmtheit das Lucasevangelium gemeint, dann ist das eine neue Bestätigung der Ansicht, dass das dritte Evangelium und damit auch die Apg. dem Verf. der Pastoralbriefe als paulinische Schrift galt. Allerdings ist jene Ansicht nicht unbedingt erwiesen (vgl. S. 42 der oben genannten Schrift). Jedenfalls aber hat die alte Kirche Lucas zum Verf. der Apg. gemacht, sein Evangelium für das des Paulus erklärt und damit anerkannt, dass sowohl das dritte Evangelium, als die Apg. paulinischen Ursprungs seien (vgl. Bleek-Mangold Einleitung in das neue Testament S. 407 f. Hilgenfeld „Einleitung“ S. 547 ff.). Dass Marcion zwar sowohl das dritte Evangelium, wie die Apg. verwarf, dennoch aber grade Ersteres auswählte, um es für seine Zwecke zurechtzumachen und es so umgestaltet für das *εὐαγγέλιον* schlechthin hielt, scheint doch darauf zu weisen, dass die lukanischen Schriften in paulinischen Kreisen Eingang gefunden und ihnen auch entstammen. Andererseits steht aber vollkommen fest, dass die strengen Judaisten die Apg. verwarfen und ihr paulusfeindliche Schriften entgegenstellten (vgl. Hilgenfeld „Einleitung“ S. 40 ff. und S. 612 ff.).

Schreiber dieses scheidet hiermit von der Arbeit W's., deren Resultat er zwar nicht hat beistimmen können, der er aber dennoch mit Interesse gefolgt ist. Sicherlich wird Wittichen selbst weit davon entfernt sein, bei seinem Suchen nach Wahrheit die Einwände zu überhören, welche sich gegen seine Ansicht erheben lassen.

Zur Marcusfrage.

Von

C. Wittichen.

I. Der ursprüngliche Schluss des Marcus-evangeliums.

Wie bekannt hat die Mehrzahl der Kritiker dem überlieferten Schlusse des Evangeliums nach Marcus die Echtheit abgesprochen und darin das Werk eines Compilators erkannt, welcher seinen Stoff theils aus unseren beiden ersten Evangelien und der Apostelgeschichte, theils aus Johannes und aus der Tradition entlehnte, und nach Irenäus (c. haer. 3, 10, 6), der zuerst Bezug darauf nimmt, zu urtheilen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschrieben hat. Dieses Urtheil bedarf kaum noch einer Bestätigung durch weitere Beobachtungen, da die äusseren und inneren Gründe dafür gleich überzeugend sind, und es erscheint uns daher vergeblich, wenn Volkmar (die Evangelien S. 610 f.) die Verse 15 f. und 19 f. zu retten sucht. Sind doch die darin vorkommenden Ausdrücke *πορεύεσθαι, μὲν οὖν* und *ὁ κύριος (Ἰησοῦς)* dem echten Marcus ebenso fremd wie die Sendung der Zwölfe an alle Creaturen, Juden und Heiden ohne Unterschied (V. 15). Hierin ist die Hand eines Katholikers erkennbar, welcher die *πάντα τὰ ἔθνη* d. h. alle Heiden Mtth. 28, 19 entweder so deutete oder so verallgemeinerte und den Gesichtskreis des Marcus, der nach den vorhandenen Spuren keine Sendung der Zwölfe an die Heiden annahm (vgl. unten), ebenso überschritt wie Matthäus. Dazu kommt,

dass die doch offenbar als sichtbar vorgestellte Himmelfahrt in V. 19 ohne Parallele bei Matthäus und Lucas (nach der richtigen Lesart Lc. 24, 51) ist und sich daher schwerlich bei Marcus gefunden hat.

Die Erkenntniss von der Unechtheit des überlieferten Marcusschlusses hat aber natürlich die Frage hervorgeufen, was ursprünglich an seiner Stelle im Texte gestanden haben möge. Allerdings hat B. Weiss (das Marcus-evangelium S. 509) neuerdings die Behauptung aufgestellt, es habe das Evangelium ursprünglich überhaupt mit V. 8 geschlossen; allein diese Ansicht ist unhaltbar. Wenn es sich überhaupt schon schwer denken lässt, dass ein Evangelist die Geschichte von der Auferstehung, wie sie die Ueberlieferung ihm darbot, nicht sollte berichtet haben, so ist es noch viel unwahrscheinlicher, dass er dies unterlassen hätte, nachdem er den Engel in V. 6 den Frauen verkündigen liess: Er ist auferstanden, er ist nicht hier! Um so sicherer ist aber der Ausfall des ursprünglichen Schlusses, als auch sonst Spuren vorhanden sind, dass auf die intacte Ueberlieferung des Marcustextes keine Sorgfalt verlegt wurde, weil der in demselben enthaltene Stoff sich ja auch fast ganz in den andern Evangelien fand und die Schrift im Vergleich zu diesen den Anschein der Dürftigkeit hatte (vgl. mein Leben Jesu S. 44). Ist nun aber die Schrift des Marcus zugleich die Grundlage, auf der Matthäus und Lucas weitergearbeitet haben, wie denn auch Mtth. 28, 1—8 und Lc. 24, 1—11 kritisch nur verständlich werden bei der Annahme, dass ihnen Mc. 16, 1—8 zu Grunde lag (vgl. bezüglich des Mtth. besonders Scholten, das älteste Evangelium S. 48 f.), so muss die Möglichkeit vorhanden sein, aus denselben mittelst der Kritik den ursprünglichen Marcusschluss annähernd wieder herzustellen.

Ein Blick in die Erzählung des Lucas aber zeigt sogleich, dass wir dabei von diesem Evangelisten abzusehen haben. Während nämlich Matthäus 28, 10 und 16 in Uebereinstimmung mit Marcus 16, 7 nur von einem Erscheinen Jesu in Galiläa weiss, verlegt Lucas seine Er-

scheinungen nach Judäa und zeigt auch übrigens eine durchaus eigenthümliche, von 24, 13 ab die Spur seiner Vorgänger ganz verlassende Composition. Indem wir daher Lucas bei Seite lassen, befinden wir uns in Uebereinstimmung mit Holtzmann (Die synoptischen Evangelien S. 99) und Keim (Geschichte Jesu III, S. 567). Nur Volkmar (a. a. O. S. 608 ff.) ist auch auf Lucas zurückgegangen, aus dem er V. 7—9 so wie aus V. 12 das Aufstehen der Jünger und ihre Eile entlehnt. Allein beide Stücke stehen im Widerspruch mit dem Contexte des Marcus. Das erste Stück berichtet, dass die Frauen auf die Erinnerung der Engel dessen gedachten, wie Jesus seine Auferstehung dereinst in Galiläa verkündigt habe, und nun hingingen, um den Jüngern die Botschaft von der erfüllten Verheissung zu bringen. Marcus aber schildert in V. 8 das Verhalten der Frauen ganz anders: Zittern und Fassungslosigkeit ergreift sie und sie sagen in Folge dessen niemanden etwas von dem Erlebten. Erst Matthäus (V. 8) fügt zu der Furcht die Freude hinzu, um eine Mittheilung der Frauen an die Jünger zu motiviren, die er dann aber nicht einmal ausdrücklich berichtet. Marcus hat aber offenbar angenommen, dass diese Mittheilung überhaupt nicht erfolgt sei, denn das „οὐδὲν οὐδὲν εἶπον“ lässt keine so rasche Umstimmung der Frauen, wie sie andernfalls nothwendig wäre, erwarten. Nicht minder ist die Benutzung von Lc. 24, 12, dessen Echtheit überdies zweifelhaft ist, unthunlich, weil das Aufstehen und Eilen hier in einem so ganz andern Zusammenhange steht, sofern dabei nur von Petrus und von einem raschen Hingehen zum Grabe, nicht aber nach Galiläa die Rede ist.

Sind wir mithin zur Herstellung des Marcusschlusses auf Matthäus angewiesen, so fragt es sich wiederum, wie weit der Text des Markus hier eine Ueberarbeitung erfahren hat; denn dass eine solche überhaupt stattgefunden, wird durch V. 11—15 erwiesen, welche mit den dem Matthäus eigenthümlichen Stücken Mth. 27, 62—66 und 28, 4 zusammenhängen und sich daher bei Marcus nicht

gefunden haben können. Holtzmann und Keim nun (a. a. O.) sind der Meinung, dass im Uebrigen Matthäus wesentlich den Text des Marcus biete. Allein sowohl Folgerungen, welche wir aus Mc. 1—8 bezüglich des Inhalts des Folgenden machen können, als auch die logische und sprachliche Beschaffenheit des Matthäustextes und endlich ein Vergleich seines Inhaltes mit dem Vorstellungskreise des Marcus zeigen, dass eine weitere kritische Ausscheidung nothwendig ist.

Reflectiren wir zunächst auf Mc. 1—8, so ist also nach V. 8, wie wir bereits sahen, anzunehmen, dass die Frauen, von Entsetzen ergriffen, nach Marcus weder eine Mittheilung an die Jünger machten noch auch eine solche beabsichtigten und dass bei ihm mithin die Erscheinung in Galiläa eine unerwartete war. Was daher Matthäus in V. 8 von einer Benachrichtigung der Jünger seitens der Frauen sagt, ist einschliesslich ihrer Motivirung durch die Freude derselben über die Botschaft des Engels Zusatz des Matthäus. Nicht minder aber erhellt aus der Verkündigung des Engels: *Ἐκεί αὐτὸν ὄψεσθε* (V. 7), dass Marcus keine Erscheinung des Auferstandenen in Judäa angenommen hat. Wenn nun bei Matthäus Jesus den Frauen gleichwohl bei Jerusalem erscheint und derselbe doch auch jene Worte des Engels aufgenommen hat, so erklärt sich dieser Widerspruch nur daraus, dass V. 9 u. 10 sich nicht bei Marcus fanden, sondern von Matthäus eingefügt wurden, wie denn auch Lucas von jener Erscheinung nichts weiss. Hierfür spricht auch der Umstand dass die Anrede Jesu in V. 10 bloss eine Wiederholung derjenigen des Engels in V. 5 und 7 ist, was zwar dem Verfahren eines Compilators, nicht aber dem eines so originellen Schriftstellers wie Marcus entspricht. Ist nun weiter auch nicht zu bezweifeln, dass V. 11—15 dem Bearbeiter angehören, so ist mithin V. 8 von *χαρᾶς* an bis V. 15 ein Einschiel, und zwar rührt dasselbe von derselben Hand her, welche das Matthäusevangelium durchweg einer neuen Bearbeitung unterwarf und welche wir anderswo als II. Matthäus bezeichnet haben (vgl. Leben

Jesu S. 46). Dafür sprechen auch die folgenden Ausdrücke, sofern sie sich nun bei diesem finden:

- V. 9 u. 11: *ἰδοὺ*: vgl. 1, 20; 2, 1; 3, 16 f.; 27, 51 u. s. w.
 „ 10: *ἀδελφοὶ* statt *μαθηταὶ* nur hier (vgl. V. 7)
 „ 11: *κουστωδία*: vgl. 27, 65.
 „ 12: *συμβούλιον λαμβάνειν*, wofür *ποιεῖν* bei Mc., vgl. 12, 14; 22, 15; 27, 1 und 7.
 „ 12 u. 15: *ἀργύρια*: vgl. 26, 15; 27, 3 ff.
 „ 14: *ὁ ἡγεμών* statt des *ὁ Πιλάτος* bei Mc.: vgl. 27, 2; 11; 14 u. s. w.
 „ 15: *μέχρι τῆς σήμερον*: vgl. 27, 8.

Somit haben wir bei Marcus folgenden Sachverhalt: Nach dem Tode Jesu schicken sich die Apostel an, nach Galiläa zurückzukehren (V. 7: *προάγει ὑμᾶς*); die Frauen aber wollen vorerst den Leichnam einbalsamiren. Sie verfügen sich daher am Sonntage bei Sonnenaufgang zum Grabe, finden den Stein von demselben abgewälzt und erblicken in dem leeren Grabe einen Engel, welcher ihnen verkündigt, dass der Gekreuzigte auferstanden sei, und ihnen den Auftrag gibt, den Jüngern und namentlich dem Petrus zu sagen, dass Jesus vor ihnen her nach Galiläa ziehe und dass er ihnen dort seiner Verheissung von einer Auferstehung aus dem Todtenreich gemäss¹⁾ erscheinen werde. Die Frauen aber, zitternd und ausser sich gerathen, laufen vom Grabe weg und richten den Auftrag des Engels nicht aus. Nach ihrer Heimkehr in Galiläa erscheint dann Jesus den Aposteln unerwartet.

Somit haben wir mit Mc. 1—8 Mtth. V. 16^c zu verbinden. Jedoch zeigt dieser Vers die Spuren der Ueberarbeitung. Abgesehen von dem *ἐπορεύθησαν*, welches sich

1) Das *καθὼς εἶπεν ὑμῖν* (den Jüngern) bezieht sich bei Mc. bloss auf *ὅψεσθε* und weist also auf Mc. 8, 31 zurück, was selbst noch Lc. richtig erkannt hat (24, 7). Mtth. dagegen verstand dies nicht mehr und fingirte daher zu seinem *ἰδοὺ εἶπεν* (wie statt *εἶπον* gelesen werden muss) *ὑμῖν* den Ausspruch Mtth. 26, 32, der hier offenbar den Zusammenhang des Contextes stört und daher ursprünglich auch Mc. 14, 28 nicht gestanden haben kann.

bei Marcus nicht findet und wofür derselbe etwa ὑπῆρχον gesagt haben würde (vgl. Mc. 11, 2 mit Mtth. 21, 2), fällt das (εἰς τὸ ὄρος) οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς insofern auf, als von einer solchen Ortsanweisung Jesu weder bei Marcus noch auch bei Matthäus erzählt wird. Aber die Stelle erklärt sich aus einem Missverständnisse seitens des Matthäus. Das εἰς τὸ ὄρος findet sich nämlich auch Mc. 3, 13 und bezeichnet hier den bekannten Berg, d. h. den Felsberg bei Kapernaum; Matthäus aber, weil er dies verkannte, wollte nachhelfen und fügte das οὗ ἐτάξ. αὐτ. ὁ Ι. hinzu, ohne an die nöthige Rückbeziehung zu denken. Fallen aber diese Worte aus, so wird der Zusammenhang klar und verständlich: Die Jünger kehren in ihre Heimath nach Galiläa zurück und versammeln sich auf dem Felsberg bei Kapernaum, wo Jesus sie dereinst zu seinen Aposteln erwählt hatte; hier erscheint ihnen der Auferstandene und redet mit ihnen. Nach V. 8 wird also Marcus geschrieben haben: Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ὑπῆρχον εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος.

V. 17 gehört wieder dem Bearbeiter an, und zwar schon deshalb, weil hier das einfache καὶ ἰδόντες αὐτὸν ohne vorherige Notiz, dass Jesus erschien, seine Erscheinung an diesem Orte als erwartet hinstellt und also auf V. 8 und auf οὗ ἐτάξ. αὐτ. ὁ Ι. zurückweist. Dazu kommen die sprachlichen Eigenthümlichkeiten, dass προσκυνεῖν sich absolut (denn so haben es die besten Handschriften) nur bei Matthäus (20, 20) findet und dass das Wort διστάζειν nur noch Mtth. 14, 31 vorkommt. Der Vers kann mithin nicht von Marcus herrühren.

Dagegen ist V. 18 auf Marcus zurückzuführen. Die Erscheinung Jesu wird durch Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς eingeleitet. Was aber das: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς anlangt, so erinnert es sprachlich an Mc. 2, 10; 11, 28. Gemeint ist jede d. h. die höchste gesetzgebende und richterliche Gewalt (vgl. Apk. 2, 26; Joh. 17, 2) im Himmel d. h. unter den Engeln (vgl. Mc. 12, 25; 13, 32; Mtth. 6, 10) und auf der Erde d. h. unter den Menschen (Mc. 2, 10 vgl. Lc. 18, 8; Joh. 17, 4); Gott

hat sie dem auferstandenen Messias als seinem Statthalter übertragen (vgl. Mc. 12, 36 und dazu 1 Chron. 28, 5; 29, 23; 1 Kor. 15, 27; Apk. 11, 15; 12, 10). Der Ausspruch begegnet sich aber mit der Verheissung Jesu vor dem Hohenrathe Mc. 14, 62 (vgl. 12, 36), und ist dessen nothwendiges Correlat, sofern hier erfüllt erscheint, was Jesus dort vorausverkündigte (vergl. Apg. 7, 55). Die Herkunft des Verses von Marcus ist daher gar nicht zu bezweifeln.

Anders hingegen steht es wieder mit V. 19 und 20a, Schon sprachlich findet sich hier dem Marcus Fremdes, nämlich die Ausdrücke *πορευθέντες* (vgl. oben) und *μαθητεύσατε*, welches letztere nur noch Mtth. 13, 52 und 27, 57 vorkommt. Ausser dem Gesichtskreis des Marcus aber liegt die Sendung der Zwölfe an alle Heiden (nicht alle Völker, da *τὰ ἔθνη* constant nur die Heiden, mit Ausschluss der Juden, bezeichnet). Denn nicht nur wird dieselbe bei Marcus nirgendwo erwähnt, auch 14, 9 (vgl. 13, 10) nicht, wo es doch nahe gelegen hätte, sondern sie wird auch durch 7, 27 f. (vgl. Mtth. 15, 26) gradezu ausgeschlossen. Stand doch auch die Abfassung des Marcus-evangeliums der apostolischen Zeit noch zu nah, als dass dem Verfasser die spätere Fiction (vgl. Gal. 2, 7—9 und mein Leben Jesu S. 14; 18; 119 ff.) einer Mission der Zwölfe unter den Heiden möglich gewesen wäre. Aber auch die Taufe der Heiden auf die Namen Vater, Sohn und h. Geist kann nicht von Marcus herrühren, denn sie widerspricht dem Umstande, dass bis ins zweite Jahrhundert die Taufe einfach auf den Namen Christi geschah (1 Kor. 1, 13; 6, 11; Gal. 3, 27; Röm. 6, 3; Apg. 2, 38; 8, 16). Zu diesen Gründen kommt noch hinzu, dass da *οὖν* nach *πορευθέντες* unecht ist, der logische Connex der Stelle mit V. 18 fehlt. Lässt sich dieser Connex auch so denken, dass die Regierungsgewalt Jesu der Grund und das Motiv ist für die Herrschaft über die Heiden (vgl. Apk. 12, 5) wie für die geforderte Anleitung derselben zur Erfüllung der Gebote Jesu und für den beständigen Beistand, den er den Jüngern leisten will, so

ist es doch auffallend, dass der Verfasser diesen Zusammenhang nicht grammatisch klar gemacht hat; erklärlich aber wird dies, wenn die Stelle von dem Bearbeiter eingeschoben wurde. In V. 19 u. 20a haben wir somit ein Einschiesel des letzten Bearbeiters des Matthäusevangeliums vor uns, welcher von seinem judenchristlichen Standpunkte aus den Apostolat der Zwölfe auch auf die Heiden ausdehnte (vgl. mein Leben Jesu S. 122) und die erweiterte Taufformel des zweiten Jahrhunderts (vgl. Just. I apol. 61) auf Jesus zurückführte. Bei der Beobachtung aller Gebote Jesu, wozu die Apostel die Heiden anleiten sollen, hat derselbe wohl vorzugsweise an die dem Evangelium seinerseits imputirten judenchristlichen Elemente gedacht.

Sehr gut aber lässt sich mit V. 18: V. 20b verbinden. An den Redactor erinnert hier nur *ιδού* (vgl. oben) und *ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* (vgl. Mtth. 13, 39 ff.; 49; 24, 3). Beide aber sind im Texte entbehrlich, denn *πάσας τὰς ἡμέρας* im Sinne von immer ist ein gebräuchlicher Ausdruck (vgl. u. a. Sept. Deut. 4, 40; 5, 26). Der Vers versichert die Apostel des Schutzes Jesu, den er ihnen vermöge seiner Herrschergewalt zu leisten vermag.

Wir erhalten somit folgenden Schluss des Marcus:

Mc. 16, 8 . . . ἐφοβοῦντο γὰρ.
(9) Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ὑπῆγον
εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος.
(10) Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς
ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη
μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ
καὶ ἐπὶ γῆς (11) καὶ ἐγὼ μεθ'
ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας.

Mc. 16, 8 . . . denn sie fürchteten
sich. (9) Die elf Jünger aber
zogen nach Galiläa und begaben
sich auf den Berg. (10) Da trat
Jesus zu ihnen, redete mit ihnen
und sprach: Verliehen ward mir
jede Herrschergewalt im Himmel
und auf Erden (11) und ich bin
mit euch immerdar!

Kann auch dieses Resultat natürlich keine vollkommene Sicherheit beanspruchen, so stehen ihm doch Gründe zur Seite, die gleichzeitig auf sprachlichen, logischen und geschichtlichen Beobachtungen beruhen. Sind wir nun bei diesen auch von der Priorität des Marcus ausgegangen, so hat sich dieselbe doch auch hier in einem Maasse erprobt, dass das umgekehrte Verhältniss gradezu undenkbar ist: denn was nach Scheidung der differenten Ele-

mente des Textes bei Matthäus sich als Grundlage desselben ergibt, kann nur Marcus angehören. Zugleich aber leistet unser Resultat einen bedeutsamen Beitrag zur Kritik der Auferstehungsgeschichten, sofern wir in dem gewonnenen Marcusschluss die älteste Form der volkstümlichen Ueberlieferung vor uns haben. Dieselbe weiss von keiner Erscheinung in Judäa, sondern weist ausdrücklich nach Galiläa; nach ihr sind es nicht die Frauen, vor denen sich der Auferstandene zuerst offenbart, sondern die Zwölfe, und zwar geschieht diese Offenbarung in derjenigen Landschaft, wo Jesus seine grundlegende Wirksamkeit ausgeübt, an dem Orte, wo er sich seine Apostel erwählt hatte; was der Auferstandene verkündet, erstreckt sich bloss auf seine Erhebung zum Haupte des Gottesreiches und auf die Versicherung seines Schutzes für seine Apostel; dabei ist seine Erscheinung die Verwirklichung nicht einer concreten Verheissung auch bezüglich des Ortes derselben, sondern der allgemeinen Verheissung seiner Auferstehung aus dem Todtenreiche (Mc. 8, 31; vgl. die Anm. S. 169) und geht im Kreise der Zwölfe selbstständig, ohne Vorbereitung durch die Frauen, vor sich, welche nur als Zeugen der geschehenen Auferstehung aus dem Grabe figuriren. Wie deutlich erblickt man hier noch unter der mythischen Hülle den historischen Thatbestand. Weiss doch auch Paulus nichts von einer ersten Erscheinung Jesu vor den Frauen und nennt nach Petrus sogleich die Zwölfe als Empfänger einer Offenbarung (1 Kor. 15, 5), wobei nichts hindert, einen innern Zusammenhang zwischen jener, welche übrigens in Mc. V. 7 („und namentlich dem Petrus“) angedeutet erscheinen kann, und dieser anzunehmen. Ausserdem gibt die Erscheinung grade bei Kapernaum, die Rückweisung auf Mc. 8, 31 (vgl. mein Leben Jesu S. 199 f.), und die Beschränkung der Aussagen des Auferstandenen auf die charakteristischen Momente des urchristlichen Auferstehungsglaubens Material an die Hand, welches für eine psychologische Beleuchtung desselben verworthen werden kann.

II. Die Rede Jesu über das neue und alte Gesetz Matth. 5, ursprünglich ein Bestandtheil des Evangeliums nach Marcus.

Nach dem Vorgange von Ewald (Evangelien S. 208 f.) und Holtzmann (die synopt. Evangelien S. 75 ff.; 481 f.) haben wir in unserem „Leben Jesu in urkundlicher Darstellung“ (S. 114 ff.) die Ansicht aufgestellt, dass hinter Mc. 3, 19 ursprünglich eine Rede Jesu an die Jünger gestanden, deren Inhalt wesentlich in der Bergpredigt nach Matthäus, theilweise auch in der parallelen Rede Lc. 6 erhalten sei. Den Beleg für diese Ansicht sahen wir in dem Umstande, dass Mt. 5, 1 zur Grundlage Mc. 3, 13 habe und dass den beiden Reden bei Matthäus und Lucas doch jedenfalls eine gemeinsame Quelle zu Grunde liege, als welche sich Marcus um so mehr darbiete, als dieses Evangelium ja auch sonst die Spuren lückenhafter handschriftlicher Ueberlieferung an sich trage. Weiter wurde nachzuweisen gesucht, dass die ursprüngliche Bergpredigt nicht über Cap. 5 des ersten Evangeliums hinausgegangen sei, da auch die Rede Lc. 6 wesentlich diesen Umfang habe und die Spruchreihe Mt. Cap. 6 und 7 weder einen logischen Zusammenhang zeige noch logisch als Fortsetzung von Cap. 5 betrachtet werden könne: dass dieselbe ferner bloss an die Jünger gerichtet gewesen und sich hauptsächlich mit dem Gegensatze des alten und neuen Gesetzes beschäftigt habe; sowie endlich, dass der Uebersetzer des Lucasevangeliums sie im Interesse des Judenthums verstümmelt habe, sodass ihr hier der Grundgedanke der Auseinandersetzung Jesu, die Antithese gegen das alte Gesetz, fehle. Auf Grund dieser Ergebnisse ward sodann eine Reconstruction der ursprünglichen Bergrede versucht.

Indessen ist durch diese Darlegung die Frage nach der Bergpredigt des Marcusevangeliums noch nicht erledigt. Ist doch dabei noch die Möglichkeit vorhanden, dass Matthäus wie Lucas ihre Rede trotz der Herkunft von Mt. 5, 1 und Lc. 6, 12 f. aus Mc. 3, 13, der zweiten der von ihnen

benutzten Quellen entlehnten, oder aber dass, ihrem sonstigen Verfahren entsprechend, beide Schriftsteller wenigstens Elemente aus der zweiten Quelle, die ja auch eine Bergrede enthalten konnte, mit solchen aus der ersten Quelle, dem Marcusevangelium, verbanden! Wir werden daher unsere frühere Darlegung durch den Nachweis zu vervollständigen haben, dass und welche Elemente aus Mt. 5 den Charakter des Marcusevangeliums an sich tragen; denn was Lc. 6 anlangt, so dürfen wir es als erwiesen betrachten, dass hier die Rede ihre ursprüngliche Gestalt verloren hat, und könnte daher nur die Frage entstehen, ob nicht ein oder der andere Satz hier dennoch besser erhalten sei als bei Matthäus. Der Natur der Sache nach nun wird bei dieser Untersuchung die Spracheigenthümlichkeit das entscheidende sein, jedes andere Kriterium dagegen nur zur Ergänzung dienen. Führt die Untersuchung aber zum Ziele, so ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, die Bergrede des Marcus wiederherzustellen.

Dass der Bergrede, wie sie Matthäus und Lucas in ihrer Quelle vorfanden, die Erzählung von der Wahl der Zwölfe auf einem Berge voranging, erhellt aus einer Vergleichung von Lc. 6, 12 f.; Mc. 3, 13 f. und Mt. 5, 1, an welcher letzten Stelle noch das *προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ* an den ursprünglichen Wortlaut erinnert, während die Apostelnamen bei Matthäus allerdings erst bei der Aussendung der Zwölfe 10, 1 ff. erscheinen, aber unlogischer Weise so, dass die geschehene Wahl derselben vorausgesetzt wird (V. 1). Diese Veränderung erklärt sich daraus, dass Matthäus an die ursprüngliche Bergpredigt eine Menge Stoffe anreichte, welche nicht auf die Jünger, sondern auf das Volk berechnet waren. Ist nun aber auch nicht minder klar, dass Lucas für seine Erzählung Mc. 3, 7 f. benutzte, um aus der Rede an die Jünger (vgl. Lc. 6, 20a) eine solche an das Volk machen zu können, so ergibt sich, dass Marcus den beiden andern Evangelisten bezüglich ihrer geschichtlichen Einleitung zur Bergrede als Quelle diente. Dass sie aber unabhängig von einander diese Rede an ein und dieselbe Er-

zählung des Marcus anknüpften, lässt bereits vermuthen, dass auch dieser ursprünglich mit derselben irgend einen Redestoff verband.

Die Rede selbst beginnt bei Matthäus mit den Seligpreisungen, welche Lucas offenbar im Interesse seiner ebionitisch-ascetischen Weltanschauung verstümmelt hat. Wir werden zu untersuchen haben, aus welcher Quelle Matthäus dieselben entnahm. Das Stück zeigt aber folgende Spracheigenthümlichkeiten: Der Ausdruck *μακάριος* findet sich bei Marcus gar nicht, wohl aber bei Matthäus und Lucas in solchen Stücken, welche der von ihnen gemeinsam benutzten zweiten Quelle, die wir im Unterschiede von der ersten Quelle, dem Urmarcus (A), als B bezeichnen, entlehnt sind (Mt. 13, 16 = Lc. 10, 23; Lc. 11, 27 f.; Mt. 11, 6 = Lc. 7, 23; Lc. 14, 14 f.; Mt. 14, 26 = Lc. 12, 43); aus dieser Quelle ging er dann auch in eigene Zusätze beider Evangelisten über. Ebenso steht das Adjectiv *πρᾶνς*, abgesehen von Mt. 21, 5, wo es der LXX entnommen ist, nur Mt. 11, 29, welcher Ausspruch, da er sich bei den Andern nicht findet, ebenfalls aus B herührt. Desgleichen sind die Ausdrücke *πτωχοὶ τοῦ πνεύματι* und *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* den Seligpreisungen eigenthümlich und weist die Analogie von *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* Mt. 11, 29 gleichfalls auf B. als Quelle hin; dasselbe gilt endlich auch bezüglich des Verbs *ἀγαλλιᾶσθαι*, welches abgesehen von Lc. 1, 47, wo sich jedoch das Activum findet, nur noch in einer Stelle aus B: Lc. 10, 21 (vgl. Mt. 11, 25) steht. Beachten wir dann noch die Kunstform des Stückes, welche mehr der Weise von B als von A entspricht, so ist die Annahme gerechtfertigt, dass Matthäus die Seligpreisungen der Quelle B entnahm und dass sie in A fehlten.

Es folgt bei Matthäus das Wort über die Bestimmung der Apostel V. 13—16. Lc. hat davon nur den Spruch vom Salz 14, 34 f. aufgenommen, jedoch in einem Context, der offenbar nicht der ursprüngliche ist; ebenso fehlt diesem Spruche so wie dem andern vom Lichte in Mc. 9, 50 und 4, 21 der logische Zusammenhang mit dem

Vorhergehenden, so dass sie hier als Einschiebssel eines Abschreibers zu betrachten sind. Sprachlich nun zeigt das Stück folgende Erscheinungen: *Καταπατεῖν* findet sich bei Matthäus nur noch in einer Stelle, welche aus B stammt (7, 6); *ἰσχύειν εἰς τι* und *κρυβῆναι* im Sinne von latere, welches Marcus mit *λαθεῖν* wiedergibt (7, 24), stehen überhaupt nur hier und wird das Verb *κρύπτειν* auch übrigens vorzugsweise von B gebraucht (Mt. 11, 25; 13, 44; 25, 18 und 25). *Ἐπάνω* im localen Sinne mit dem Genitiv findet sich bei Mc. gar nicht, der dafür die Präpos. *ἐπὶ* gebraucht: Mc. 11, 7 (vgl. Mt. 21, 7); 15, 26 (vgl. Mt. 27, 37), wohl aber bedient sich B dieses Wortes (Mt. 23, 18; 20; 22). Statt *λάμπειν* gebraucht Marcus *στίλβειν* (9, 3 vgl. Mt. 17, 2, wo Matthäus dieses Wort mit jenem vertauscht). Es sind mithin Anzeichen vorhanden, dass auch dieses Stück aus B herrührt.

Anders dagegen verhält es sich mit der V. 17 beginnenden Auseinandersetzung über das Verhältniss des neuen zum alten Gesetze. Hier begegnet uns nämlich eine Reihe von sprachlichen Erscheinungen, welche an Marcus (A) erinnern. So schon der Gebrauch der Partikel *ὅτι* zur Einführung einer directen Rede, welcher sich viermal findet (V. 20; 22; 28; 32). Matthäus hat diese Partikel an 26 Stellen weggelassen, wo er sie im Texte von A vorfand (vgl. das Verzeichniss derselben bei Scholten, das älteste Evangelium, S. 124 f.), und bedient sich ihrer überhaupt nur an 5 Stellen: 19, 8 f.; 26, 72; 74 f.; 27, 43; 47. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass die zweite und letzte dieser Stellen es im cod. Sin. nicht hat und dass es an der dritten aus Mc. 14, 71 stammen kann. Von Bedeutung sind daher nur die Ausnahmen in der Stelle 19, 8 f., in deren Parallele Mc. 10, 5 und 11 es sich auffallender Weise nicht findet, und 27, 43, welche Stelle bei Marcus ohne Parallele ist. Aber auffallend ist es denn doch auch wieder bezüglich jener Stelle, dass in ihrem Contexte (19, 3—12) gleichwie in demjenigen der Parallelstelle Mc. 10, 2—12 die Partikel durchweg fehlt. Es ist daher mindestens wahrscheinlich, dass wir es hier mit einer

Unregelmässigkeit der Handschriften zu thun haben, und dies gilt denn auch von 27, 43. Auf jeden Fall lässt sich nach dem obigen Thatbestande behaupten, dass der Gebrauch von *ὅτι* vor directer Rede eine Eigenthümlichkeit des Marcus ist, welche Matthäus mit Bewusstsein beseitigt hat. Hierdurch wird aber bereits die Vermuthung nahe gelegt, dass die Auseinandersetzung über das Gesetz V. 19 ff. ursprünglich in A stand; denn dass hier die Partikel *ὅτι* von Matthäus stehen gelassen wurde, erklärt sich daraus, dass ihm hier eine zusammenhängende Rede vorlag, die er grösstentheils wörtlich abschrieb, wie seine den reformatorischen Gedanken redressirenden Einschiebsel zeigen. Diese Einschiebsel, nämlich V. 18 f. und V. 23—26, welche sich auch inhaltlich als solche charakterisiren (vgl. mein Leben Jesu S. 116), verrathen sich dann in V. 18 und V. 26 grade auch durch die Abwesenheit des *ὅτι*.

In V. 22 fällt die Ellipse in *ἐνοχος ἔσται εἰς τὴν γένναν* auf, da Matthäus Ellipsen vermeidet und wo er sie bei A vorfand, ergänzt (vgl. Scholten a. a. O. S. 79 ff.; er würde in der vorliegenden Stelle *εἰς τὴν γένναν βληθῆναι* geschrieben haben, vgl. V. 25). Die Stelle erinnert daher an eine Eigenthümlichkeit des Marcus, sofern sich bei ihm Ellipsen häufig finden.

Einen andern Sprachcharakter zeigen dagegen wieder die Verse 23—26, von denen schon vorhin die Rede war. *Ελθὼν πρόσφερε*, wofür Marcus *ἔρχου καὶ πρόσφερε* gesagt haben würde, entspricht der Weise des Matthäus (vgl. Beispiele bei Scholten S. 116 f.). Nicht marcianisch ist ferner *ἕως ὅτου* V. 25, statt dessen Marcus *ἕως ἂν* gebraucht (vgl. 6, 10; 9, 1; 12, 36; 14, 32; 16, 45). Der Ausdruck *ἀντίδικος* findet sich nur in der Parallele Lc. 12, 58 und in Lc. 18, 3, was auf Herkunft aus B deutet. Dagegen steht allerdings *κοδράντης* (quadrans) nur noch Mc. 12, 42, ist hier aber wahrscheinlich eine blosser Glosse zu *δύο λεπτά*, welche der Uebersetzer für römische Christen hinzufügte (vgl. Lc. 21, 2). Ueberwiegende Gründe sprechen also dafür, dass dieser Abschnitt aus B stammt.

In dem folgenden Abschnitte, V. 27—30, sind die bei-

den ersten Verse offenbar aus derselben Quelle, wie die vorangehenden Antithesen gegen das Gesetz. Dagegen ist V. 29 f. sichtlich eine abgekürzte Form von Mc. 9, 43 und daher ein späteres Einschiebsel (vgl. Mt. 18, 8 f.).

Der Ausspruch V. 31 f. über die Ehescheidung kennzeichnet sich schon durch die unvollständige Eingangsformel *Ἐρρέθη δὲ* als späteren Zusatz und stammt auch seinem Wortlaute nach aus Mt. 19, 7 u. 9, wo Mc. 10, 3 ff. zu Grunde liegt.

Wir kommen zu V. 33—37. Hier erinnert in V. 33 die verstärkende Hinzufügung des Gegentheils von *οὐκ ἐπιπορεύσεις* in den Worten: *ἀποδώσεις δὲ* u. s. w., welche nicht alttestam. Citat sind, da die Form der Antithese in Num. 30, 3 sehr abweicht, an eine Eigenthümlichkeit von A (Beispiele bei Holtzmann S. 283). Anders dagegen wieder V. 35 f., wo nicht allein der Gedanke, sondern auch der Ausdruck *θρόνος τοῦ Θεοῦ* (obgleich aus Jes. 61, 1) sich mit Mt. 23, 22 und also mit B berührt, wie denn auch die Construction *ὁμόσαι ἐν τινι* sich nur hier wiederfindet. Haben wir darnach die beiden Verse auf Rechnung von B zu setzen, so hätte sich also ursprünglich an V. 34 der V. 37 angeschlossen.

Bei dem Abschnitte V. 38—41 zeigen sich wiederum Merkmale der Herkunft aus A. Das Wort *ἀγγαρεύειν* findet sich auch Mc. 15, 1 und ist aus dieser Stelle in Mt. 27, 32 übergegangen. Zwar nicht *ῥαπίζειν*, wohl aber das entsprechende Substantiv *ῥαπίσμα* in der Formel *βάλλειν τινὰ ῥαπίσμασιν*, welche an unserer Stelle wegen des *εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα* nicht wohl anwendbar war, findet sich Mc. 14, 65, aus welcher Stelle Matthäus sein *ῥαπίζειν* in der Parallele 26, 67 gewann, während Lucas das geläufigere *δέρειν* gebrauchte.

V. 42 steht in keinem logischen Zusammenhange mit der vorhergehenden Maxime der Ueberwindung des Bösen mit Gutem, bildet dagegen eine richtige Antithese zu dem alttest. Gebot: Du sollst nicht stehlen, welches auffallender Weise fehlt, und ist es daher wahrscheinlich, dass vor diesem Verse die Worte: *„Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· μὴ*

κλέψεις. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν“ ausfielen, nach demselben aber die Worte Lc. 6, 38, wo das subjectlose δώσουσιν einer Eigenthümlichkeit des Marcus entspricht (Beispiele dazu bei Scholten S. 120), standen und dass dieser ganze Passus ursprünglich auf V. 28 folgte. Für die Herkunft von V. 42 aus A spricht der imperativische Gebrauch des Conj. aor. in ἀποστραφῆς, der sich auch Mc. 10, 19 findet und dort von Matthäus mit dem Futurum ind. vertauscht worden ist (19, 18), daher ursprünglich auch in Mt. 5, 21; 27; 33; 43 der Conj. aor. gestanden haben wird.

In der letzten Ausführung V. 43—47, welche inhaltlich mit den früheren enge verbunden und wo V. 44 wahrscheinlich eine verkürzte Form der ursprünglichen Ueberlieferung des Ausspruches in Lc. 6, 27 f. ist, wie denn auch nach V. 47 der Satz Lc. 6, 34 ausgefallen zu sein scheint, ist der zweimalige Gebrauch von ἐὰν mit dem Conj. zu bemerken, welchen Marcus auch sonst da wählt, wo bei Matthäus sich εἰ mit dem Ind. findet (vgl. Mc. 9, 43 u. 47 mit Mt. 18, 8 f. und 5, 29; Mc. 3, 24 f. mit Mt. 12, 26 f.)

Wenn wir endlich in unserer Reconstruction der Bergpredigt angenommen haben, dass dieselbe ursprünglich mit Mt. 7, 12 abschloss (Leben Jesu S. 118), welcher Spruch dort so wenig wie in Lc. 6, 31 eine logisch haltbare Stelle hat, allerdings aber auch hier in der Bergrede steht, so lässt sich für die Herkunft dieses Verses aus Marcus der sprachliche Grund anführen, dass die Construction von θέλειν mit ἵνα vorzugsweise bei Marcus anzutreffen ist (vgl. Mc. 6, 25; 9, 30; 10, 35). Ueberdies weist der Spruch durch οὖν und οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ auf Mt. 5, 17 zurück.

Allerdings finden sich nun in den aus Matthäus 5 als ursprüngliche Bestandtheile der Bergpredigt ausgesonderten Stücken auch Elemente, welche den Charakter des Matthäus an sich tragen, wie die Coordination der Schriftgelehrten und Phariseer als zweier Parteien in V. 20 (vgl. dagegen Mc. 2, 16; 7, 1. Lc. 5, 30 und dazu mein Leben Jesu S. 95),

der Ausdruck *γέννα τοῦ πυρός* V. 22, wofür Marcus bloss *γέννα* hat (Mc. 9, 45 u. 47 = Mt. 5, 29 f.), die Hinzufügung des Pron. possess. in V. 28; 38; 44, wo Marcus dasselbe gewöhnlich auslässt (Beispiele bei Scholten S. 121), der Ausdruck *βασίλεια τῶν οὐρανῶν* in V. 20 und *πατήρ ὁ ἐν οὐρανοῖς* (Mc. 11, 25 ist letzteres aus dem unechten V. 26 eingedrungen) oder *οὐράνιος* in V. 45 u. 48, und die Form *οὐχί*, welche bei Marcus nicht vorkommt. Allein dieselben erklären sich aus der Uebersetzung und kommen nicht auf gegen die charakteristischen Merkmale Marcianischer Sprachelemente, welche wir gefunden haben.

Nach dem Gefundenen würde also die Bergpredigt nach Marcus, welche ursprünglich hinter Mc. 3, 19 gestanden hätte, folgendermassen gelautet haben.

- (Vgl. Mc. 2; 43, 5. Und Jesus begann sie zu unterweisen und sprach zu ihnen:
 Mt. V. 17 Ihr möget nicht wähnen, dass ich gekommen sei, das Gesetz
 oder die Propheten aufzuheben; nicht gekommen bin ich sie
 20 aufzuheben, sondern zu vollenden; denn ich sage euch: Wenn
 eure Gerechtigkeit sich nicht mehr auszeichnet als die der
 Schriftgelehrten, so werdet ihr nicht in das Königreich Gottes
 21 eingehen! Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ward:
 Du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, soll dem Gerichte ver-
 22 fallen sein! Ich aber sage euch: Jeder, der gegen seinen Bruder
 ingrimmig ist, soll dem Gerichte verfallen sein; wer aber zu
 seinem Bruder sagt: Du Nichtswürdiger, soll dem Synedrium
 verfallen sein; wer aber sagt: Du Gottloser, soll der Gehenna
 27 verfallen sein! Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst
 28 nicht ehebrechen! Ich aber sage euch: Jeder der ein Weib
 lüstern anblickt, hat schon Ehebruch mit ihr begangen im
 Herzen! Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst nicht
 42 stehlen! Ich aber sage euch: Gebet dem, der euch bittet, und
 Lc. 6, 38 wendet euch nicht von dem, der von euch leihen will. Gebet, so
 wird euch gegeben, ja ein volles, eingedrücktes, gerütteltes
 und aufgehäuftes Mass wird man euch in den Schooss schütten!
 Mt. V. 33 Wiederum habt ihr gehört, dass zu den Alten gesagt ward:
 Du sollst nicht falsch schwören, sondern dem Herrn deine Ge-
 34 lübde halten! Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht
 37 schwören sollt! Es sei vielmehr eure Aussage „ja“ ein Ja, „nein“
 38 ein Nein; was aber darüber hinausgeht, ist vom Bösen! Ihr
 habt gehört, dass gesagt ward: Auge gegen Auge, Zahn gegen
 39 Zahn! Ich aber sage euch, dass ihr euch nicht entgegenstellen
 sollt dem Ungerechten, sondern wer dich auf deine rechte Backe

40 schlägt, dem halte auch die andere hin, und wer mit dir rechten und dir dein Unterkleid nehmen will, dem überlasse auch
 41 dein Oberkleid, und wer dir eine Meile Botendienst auflegt,
 43 mit dem gehe zwei! Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen! Ich
 Lc. 6, 27 aber sage euch: Seid wohlwollend gegen eure Feinde, thut
 28 Gutes denen, welche euch hassen, wünschet Segen denen, die
 Mt. 45 euch fluchen, betet für die, welche euch schmähen, damit ihr
 Söhne Gottes werdet, denn er lässt seine Sonne aufgehen über
 Böse und Gute und sendet Regen über Gerechte und Unge-
 46 rechte. Denn wenn ihr denjenigen wohlwollt, die euch wohl-
 wollen, welcher Lohn kommt euch dann zu? Thun nicht auch
 47 die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr bloss eure Brüder grüßet,
 was thut ihr dann Besonderes? Thun nicht auch die Heiden
 Lc. 6, 34 dasselbe? Und wenn ihr denjenigen darleiht, von denen ihr
 wieder zu nehmen hofft, welcher Lohn gebührt euch dafür?
 Auch die Sünder leihen ja den Sündern, damit sie das Gleiche
 Mt. 48 wieder empfangen. So seid ihr denn vollkommen (in der Liebe),
 Mt. 7, 12 wie euer Vater (in der Liebe) vollkommen ist! Alles nun, was
 ihr wollt, dass euch die Leute thun möchten, das thut auch
 ihr ihnen, denn das ist das Gesetz und die Propheten!

Die Bergpredigt in der Gestalt, wie sie sich bei Marcus fand, enthielt also bloss eine Auseinandersetzung Jesu über seine ethische Gesetzgebung im Verhältniss zu denjenigen des Mosaismus. Dies stimmt aber ganz zu der Anlage des Marcusevangeliums. Nachdem Jesus nach demselben bereits gelegentlich in seinen Aussprüchen über das Fasten (2, 18—22) und über den Sabbath (2, 23—28) seine reformatorische Stellung zum Mosaismus kundgegeben, gibt er seinen neuerwählten Aposteln nun eine expresse Darlegung derselben, welche die Grundlage für fernere Belehrungen der Apostel wie für ihre zukünftige ethische Wirksamkeit bilden soll. Ohne diese Darlegung würde dem Evangelium ein ebenso wesentliches Stück fehlen, wie wenn die Gleichnissreden über das Reich Gottes in C. 4 oder die eschatologische Rede in C. 13 fehlte. Sind doch die Reform der Mosaischen Ethik, die Gründung und die Vollendung des Königreichs Gottes die drei Angelpunkte, um die sich die Wirksamkeit Jesu auch nach Marcus dreht, daher es sehr auffallend wäre, wenn er bloss bezüglich der beiden letzteren eine grössere Rede Jesu mitgetheilt hätte.

Gislebert de la Porrée.

Von

Prof. Dr. Usener in Bonn.

Die Bedeutung, welche ein berühmter Zeitgenosse und Gegner Abälards Gislebert de la Porrée, Bischof von Poitiers 1142—1154 für die Geschichte der Dogmen und der scholastischen Philosophie besitzt, wird es rechtfertigen, wenn ein Unberufener einiges wenige, was er zur Kenntniss dieses Scholastikers beitragen kann, den Fachmännern vorlegt. Ueber den Feldzug, der von Papst Eugenius III. unter Führung des kampflustigen Bernard von Clairvaux zu Paris (1147) und zu Rheims (April 1148) gegen ihn unternommen wurde und so unerwartet günstig für den Angegriffenen endete, ist nicht nöthig zu reden. Der Verlauf dieses Streits ist durch Berichte beider Parteien, auf der einen Seite Ottos von Freisingen (*gesta Friderici imp.* I 46. 50—57),¹⁾ auf der gegnerischen des Mönchs Galfredus von Clairvaux (*epist. ad episcopum Albanensem*, in den Concilsammlungen zu *conc. Rem.* 1148), sicher gestellt. Nicht hinlänglich bekannt sind dagegen die litterarischen Voraussetzungen des Streit.

1) Otto hat später selbst die Empfindung gehabt, dass seine Darstellung des Gislebertschen Handels nicht ganz unparteiisch sei, wie sich aus der Erzählung Ragewins ergibt, *gesta Friderici imp.* IV 11 *mon. Germ. scr.* XX p. 452, 5). — Zur Sache s. Lipsius, Gilbert Porretanus (Allgem. Encycl. Sect. I. Bd. 67, 209 ff.

Den Anstoss hatte zwar eine Predigt Gisleberts gegeben, die zwei Archidiaconen seines Sprengels veranlasste zum Schutz des gefährdeten Glaubens sich mit einer Klage an den Papst zu wenden. Aber schon zu Paris nahmen die Verhandlungen einen allgemeineren Charakter an, der durch das Hereinziehen Bernards und schon durch die Wahl des Orts bedingt war. Es konnte nicht genügen, dass zwei magistri Zeugenaussagen über Behauptungen Gisleberts auf ihren Eid nahmen, wo der Thatbestand durch vorliegende Schriften des Angeschuldigten zweifellos festgestellt werden konnte. Alles, woran der Kirchenglaube ein Aergerniss zu nehmen vermochte, war von Gislebert ausgesprochen und begründet in seinen Commentaren zu den vier theologischen Schriften des Boethius¹⁾, vornehmlich in dem zum ersten Tractat über die Dreieinigkeit, auf den die Gegner sich begnügten zu recurriren. Während das in dem Bericht Otto's ganz zurücktritt²⁾, zeigt die Erzählung Galfreds deutlich, dass jener Commentar zur Schrift *de trinitate* schon durch die Pariser Erörterungen zum eigentlichen *corpus delicti* gemacht war. Der Verlauf der Disputation stellte die Nothwendigkeit heraus, das Buch zur Hand zu haben. Man suchte es aufzutreiben, der angeklagte Bischof selbst hatte es nicht bei sich, und ein Fragment, das man bei einem Schüler fand, musste als unzulänglich anerkannt werden³⁾. Die

1) Vier sage ich, nicht fünf, nach dem im Anecdoton Holderi S. 49 bemerkten. Demgemäss bezeichne ich ohne weiteres den *tr. V. contra Eutychen et Nestorium* als *tr. IV.*, da er diese Stelle in Gisleberts Handschrift und in den Exemplaren seines Commentars einnahm.

2) Nur beiläufig bemerkt er im Referat über das Concil von Rheims I 56: *In commentario enim super Boetium de trinitate, ubi auctor theologica a naturalibus praedicamenta discernens inter cetera posuit 'substantia qua deus est', iste opposuit 'non quae deus est' id est, ut non ad subsistentem sed ad subsistentiam referatur*, nach Gislebert p. 1290b Migne.

3) Galfr. (Mansi conc. XXI p. 728c) *Facta est inquisitio secundum praedictum codicem expositionis super Boetium ab eodem episcopo* (näml. Gislebert) *requisitum: ad manus se non habere respondit. in-*

Vertagung der Sache auf das Concil von Rheims war sichtlich durch die Erkenntniss herbeigeführt, dass es unerlässlich sei vor weiterer Verhandlung das angegriffene Werk einer Prüfung zu unterwerfen. Gislebert erhielt die päpstliche Weisung, das Buch zu diesem Zweck einzureichen, und sich selbst zur Rechtfertigung in Rheims zu stellen. Mit der Prüfung wurde Godescalcus Abt von S. Eloy, der spätere Bischof von Arras beauftragt¹⁾.

Die Commentare zu den vier theologischen Abhandlungen des Boethius, welche Gislebert während seiner Lehrthätigkeit, also vor 1142 verfasst haben muss, liegen gedruckt vor in der Baseler Ausgabe des Boethius von 1570 und sind von Migne patr. lat. t. LXIV wiederholt worden. Die Verfasser der *Histoire littéraire de la France*, denen die Baseler Ausgabe wohl bekannt ist, lassen gleichwohl nur den Commentar zu *tr.* I gedruckt sein (t. XII p. 471) und bezeichnen die Comm. zu *tr.* II—IV als unedierte (p. 475 n. IX. VII. VI). Der gedruckte Text gibt ebenso wie die von Cas. Oudin (*scrr. eccles.* II p. 1287) beschriebene Handschrift von S. Victor zu Paris, wie cod. Vaticanus lat. n. 561 (Hs. des XII. Jahrh.) f. 2 bis 169 und ebd. 4254 (Ende des XII. oder Anfang des XIII. Jahrhunderts in Frankreich geschrieben) f. 81—166 Gisleberts Werk offenbar in der Gestalt, in der es ursprünglich herausgegeben wurde. Jeder der vier Commentare hat seine Einleitung, und obwohl der zum ersten Tractat *de trin.* ausführlicher ist als die folgenden, ist er doch nicht allgemeinerer Art, sondern bewegt sich in Erörterungen, welche durch die gerade vorliegende Schrift des Boethius hervorgerufen werden; er beginnt *Omnium que rebus percipiendis suppeditant rationum alie communes sunt multorum generum, alie proprie aliquorum* u. s. w.

Auch cod. Vatic. lat. n. 560 (XIII. Jahrh.) beginnt

venta est tamen apud scholares particula quaedam, ubi inter cetera continebantur haec verba Negabat autem episcopus docuisse vel credidisse aliquando se vel litteris commendasse, quod divinitas non esset deus u. s. w.

1) S. unten S. 189 Anm. 1.

f. 1 mit derselben Einleitung, lässt aber auf diese sofort f. 2v unter dem Titel *Item alius prologus* eine andere folgen, welche durch ihre allgemeine Haltung und die vorwiegende Bezugnahme auf die gegen den Verfasser gerichteten Angriffe und Verläumdungen sich als eine dem gesammten Werk vorgesetzte Vorrede einer zweiten Ausgabe zu erkennen gibt.¹⁾ Eine sichere Anspielung auf das Ende der Rheimser Verhandlungen vermag ich darin nicht wahrzunehmen, aber ein Reflex der Kämpfe dieser Zeit ist die Vorrede durchaus. Man wird sie am natürlichsten als Ausfluss der Stimmung betrachten, die Gislebert nach den Pariser Tagen 1147 beherrschte; die Wendung welche damals seine Sache genommen hatte, indem die Entscheidung von der Prüfung und Rechtfertigung des Commentars zu Boethius *tr.* I abhängig gemacht wurde, nöthigte Gislebert sich selbst mit seinem Werke wieder zu beschäftigen. Ob er die neue Vorrede geradezu für das an die Curie abzufertigende Exemplar bestimmt hatte, wage ich nicht zu entscheiden; dass sie damals entstand, gilt mir als sicher. Der Leser möge selbst urtheilen nach der folgenden Abschrift, in der ich nur an zwei Stellen Ueberflüssiges ausgelassen habe.

Item alius prologus. Libros questionum Anitii, quos exhortationibus precibusque multorum suscepimus explanandos, altissimos rerum de quibus in eis agitur themate, obscurissimos earundem rerum subtilitate, probatissimos tamen operis absolucione cognovimus. quid enim alcius infinito? quid ineffabili inscrutabilique subtilius? quid autem probabilius eo, quod cum inexpugnabilibus rationibus constet, summis tamen ac celeberrimis auctoribus nititur? Deus enim de quo his agitur libris, magnitudine interminabilis, contemplatione incomprehensibilis, sermone inexplicabilis recte intelligitur et laudabiliter predicatur . . . Convenienter ergo huiusmodi secretis et ut ita dicatur significationis abscondite verbis, quibus examinet scios et inscios, humiles et superbos, secreta theologie alcioris¹ Anitius tetigit, digne vocatus Anicius fortitudine, Severinus gravitate, opitulatione

1) Die Hs. von S. Victor (s. S. 185) hat nur diese Vorrede.

Boecius, meritis Manlius. Nos vero nihil auctoritatem nostram afferre sed veros² precedente significatione sensus auctoris referre volentes illius non modo dicta verum etiam dictorum rationes attendimus, et ne vel timiditatis angustia nos [f. 3r] ad silentium penitus transgulare vel temeritatis audacia ad garriendum laxare putetur, illorum que auctorem sensisse cognovimus, nec nichil dicimus nec nichil tacemus, sed explanamus sollicite circumspicientes, ne aliquo sensu ab autenticis³ sanctarum divinationum scriptoribus recedamus. Quamvis nos ab eis dissentire garriant quidam fennii atque preconii, qui cum nichil didicerint⁴, opinione sua nesciunt nihil, homines sine ratione philosophi, sine visione prophete, preceptores impossibilem, indices occultorum, quorum mores plurimis notos describere nil nostra interest. Ipsi vero tanquam excussi propriis aliena negotia curant et obliti suorum satiras satirorum⁵ de ceteris animi ingenio et vite honestate preclaris multarum personarum fingunt comedias.⁶ Qui etiam in deum blasphemi illos de ipso profitentur errores, quorum nomina diffitentur. nam ut ita dicatur, hereticorum catholici in Sabellii Donati Pelagii et aliorum huiusmodi pestilencium verba iurati, horum nomina eo quod edictis publicis dampnata noscuntur, cum catholicis detestantur, ut cum blasphemiarum caussis sint iuste dampnabiles, blasphemorum detestatione putentur indempnes. Sed quia non tam res nominibus quam nomina rebus accommodat⁷ impositio, quibuscunque res conveniunt, nomina non convenire non possunt. quoniam vere sunt, recte vocantur Sabelliani Donatiste Pelagiani et huius modi. et bene, quod novi heretici nil afferunt novi, ut ad improbandum adinventiones novas novis sit laborandum inventis. antiqua sunt dogmata, olim per preclari⁸ et exercitati ingenii viros evidentissimis atque necessariis rationibus improbata, quibus eadem novissimis his⁹ rediviva temporibus possunt refellere¹⁰, quicunque recte intelligentes virorum illorum scriptis lectitandis invigilant. Sed qui neque legunt neque lecturiunt ideoque scientiarum elementa si qua prioribus annis attendere consueverant, post [f. 3v] longa desuetudine desciverunt aut etiam corruptis artibus a via veritatis exorbitaverunt¹¹, has omnino rationes ignoraverunt. quorum si forte aliqui humano errore aut potestate aliqua presunt aut premi-

nent dignitate, precipiunt ut verum falsum et falsum verum iterumque bonum malum et malum bonum esse credatur. et quod impudentissimum est, ad sui magnificenciam quoslibet infames magnificant et magnificos infamant. Sed quia non tam cognitores quam cogniti resident, sepe contingit ut rerum consequentibus cancellatis cuiuspiam boni¹² fame aliquid illorum favor detrahat et vituperatio addat. Quod nimirum attendentes illorum maledicta de nostris moribus et precepta de rebus contempnimus. Nam neque mores nostros convictu neque rerum proprietates disciplina noverunt. Que vero a nobis scripta sunt bene exercitatis lectoribus non modo¹³ rationibus firma verum etiam scripturis autenticis adeo consona esse videntur, ut non tam inventa quam firma (?) esse credantur.

Abweichungen der Handschrift 1 *theologice alicioris* 2 *sed quos* 3 *auctenticis* 4 *didicerint* 5 *satiras satinorum* 6 *comedias* 7 *accomodat* 8 *olim preclari* 9 *hiis* 10 *fefellere* 11 *exhorbitauerunt* 12 *boni* so, ob *bone?* 13 *m* und darauf Rasur von 1—2 Buchstaben.

Die Situation scheint in den letzten Sätzen zur Genuge gekennzeichnet. Die geschmähten unwissenden Gegner, unter denen sich Männer von hervorragender Stellung und darum gefährliche Feinde befinden, haben sich wie vordem über andere, so nun auch über ihn zu Gericht gesetzt; aber er lebt der zuversichtlichen Erwartung (*attendentes*), dass die Verläumdungen der Gegner sich in Rechtfertigung und Anerkennung wandeln werden. Er hat den Inhalt der belangten Schrift eingehend geprüft und mit der Lehre der grossen kirchlichen Schriftsteller in vollstem Einklang gefunden, getrost sieht er daher dem Tage der Entscheidung entgegen.

In dem letzten Satz ist die Hauptarbeit angedeutet, welcher sich Gislebert in der Zeit zwischen den Sitzungen von Paris und Rheims unterziehen musste, die Beschaffung von Belegen aus anerkannten Kirchenvätern, durch welche sich seine Auffassung der Dreieinigkeitslehre decken liess. Wie sehr Gislebert zu Rheims durch die wuchtige Masse seines gelehrten Materials imponirte, tritt in den beiden Berichten hervor: Otto I 56 *ille orthodoxorum patrum, quas non in scedulis decisas sed in corpore*

librorum integras attulerat, legi faciens auctoritates eandem se quam illi fidem tenere asserebat, aber weit drastischer erzählt Galfredus. Godescalcus war nur mit einem einfachen Blatt gekommen, auf dem er einige gegen Gislebert zeugende Stellen der Väter angemerkt hatte¹⁾: Gislebert liess durch seine Kleriker einen ganzen Haufen umfangreicher Bände in den Sitzungssaal tragen, und konnte die Gegner durch den Vorwurf schlagen, dass sie aus dem Zusammenhang gerissene und darum nicht beweiskräftige Stellen brächten²⁾, so dass diese genöthigt wurden gleichfalls die Originalwerke vorzuführen³⁾.

Es lässt sich denken oder ist vielmehr selbstverständlich, dass Gislebert sich für Rheims in der Weise rüstete, dass er für alle der Verdächtigung ausgesetzte Behauptungen seines Commentars Belege sammelte und aufzeichnete. An passenden Stellen einiger Codices Zettel einzulegen wäre eine sehr unzureichende Ausrüstung gewesen. In der That hatte Gislebert eine solche Sammlung angelegt, und dieselbe ist, wenn auch nach aller Wahrscheinlichkeit überarbeitet und selbstständig redigirt, noch erhalten. Nach dem Tod Gisleberts hat einer seiner Anhänger den vier Boethiuscommentaren die planmässig angeordnete und an Boethius' *tr. I* angeschlossene Beleg-

1) Bei Mansi XXI p. 729c *accidit autem ut expositionem illam saepe dictus dominus Eugenius ab episcopo sibi directam venerabili cuidam abbati Praemonstratensi Godescalco de monte S. Eligii, qui postmodum factus est Atrebatensis episcopus, traderet perscrutandam. qui diligenter utpote vir disertus notavit capitula et ex libris ss. catholicorum patrum auctoritates paucas manifeste contrarias scripsit in schedula: quas ad idem concilium veniens domino papae cum libello Pictaviensis episcopi praesentavit.*

2) Ebd. 730a *Ingredientibus vero nobis consistorium prima die, cum magnorum voluminum corpora per clericos Pictavienses fecisset afferri et nos paucas auctoritates ecclesiae in sola schedula haberemus, occasione accepta calumniabantur fautores illius hominis, quod decurtata testimonia proferremus* u. s. w.

3) Ebd. 731a *sequenti die codices tantos attulimus ad disputationem, ut obstupescerent fautores episcopi et a nobis audirent, quia ecce schedulas non habemus* u. s. f.

sammlung als Rechtfertigungsschrift beigegeben. Meine Quelle ist cod. Vaticanus lat. n. 561, eine schön und sorgfältig geschriebene Quarthandschrift noch des XII. Jahrhunderts, vielleicht ein Unicum. Nach den vier Tractaten des Boethius und den diese am Rand begleitenden Commentaren Gisleberts (s. oben S. 185) nimmt den Rest der Handschrift f. 170—280r eine anonyme Schrift ein, mit den Anfangsworten *Quandoque* [l. *Quandoquidem*] *beatus evangelista Iohannes in epistola sua*¹⁾ *posuit 'tres sunt qui testimonium dant in celo, pater verbum et spiritus sanctus, et hii tres unum sunt', manifeste docuit in christiana religione trinitatem et trinitatis unitatem confitendum esse* u. s. f. Es ist der Eingang eines Vorworts, an dessen Ende wir folgende Aufklärung über die Beziehung der betreffenden Schrift zu Gislebert erhalten:

(f. 174.) *Hunc autem Boetii tractatum ad predicamentorum notitiam, ad philosophicam naturalium considerationem, ad theologicorum intelligentiam multum perutilem, sed horum inexpertis et ignorantibus ista valde difficilem magister Gislebertus pie recordationis Pictaviensium episcopus, in quantum materie difficultas permittebat, diligenter exposuit. Quia vero in theologicorum expositione suis propriis utendo verbis ex sanctorum auctoritatibus loquutus est nec auctoritates ipsas, quarum testimoniis que scribebat firmaret, interposuit, quidam penitus que scripserat ignorantes, sine arcium veritate logici, sine philosophiae noticia philosophi, sine fide catholici, ex invidia tubescens, ex superbia presumens in commentum quod super hoc opus fecerat, detractionis venenum effuderunt, excelsis clamoribus tonantes magistrum Gislebertum scripsisse contra fidem. quod in Remensi concilio, ubi ex sanctorum auctoritatibus se et scriptum suum viriliter defendit, falsissimum esse apparuit. Vt autem hominum eiusmodi insania et infidelitas magis appareat et magistri Gisleberti veritas et innocentia cognoscatur et veritati opus suum innitatur, in fine sui operis continuum Boetii textum supposuimus, illis locis in quibus aut de trini-*

1) ep. I 5, 8 nach der aus der Weissenburger Handschr. bekannten Interpolation.

tate aut de trinitatis unitate aut de natura trium personarum, quam quidam contra legem et evangelia, que eam docent et predicant, abhorrent inesse trinitati, aut de relationibus earumdem Boetius tractavit, adaptantes Augustini (H)ieronimi Hyllarii Ambrosii Athanasii et aliorum sanctorum auctoritates: ut si diligens lector a verbis sanctorum ad Boetii et ad magistri Gisleberti verba recursum fecerit, vicissim conferendo Boetium in huius questionis tractatu et magistrum Gislebertum in eiusdem questionis expositione eandem penitus fidem, que in sanctorum auctoritatibus docetur, docuisse inveniat. Attendat et diligens lector in singulis sanctorum auctoritatibus dictiones aliquas figuris extrinsecus positis cum duobus punctis notatas. in illis enim tota incumbit sententia propter quam auctoritates apponuntur.

Gemäss diesem Plane werden dann die Belegstellen, oft in grossem Umfang, unter Rubriken geordnet vorgeführt. So beginnt gleich die erste Reihe mit folgender, wie stets, roth geschriebener Inhaltsangabe f. 175r *Licet Boetius propter Arrianam heresim hoc opus composuit (so), propter Sabellianam tamen aliqua inseruit. et ideo Athanasii et Vigili pape in hoc volumine quedam premittuntur auctoritates, in quibus Sabelliana et Arriana heresis declarantur, ut utroque prius cognito errore, quid contra Sabellium, quid in Arrium, quid ad defensionem fidei catholice in hoc opere Boetius dixerit, diligens lector facilius perpendat.* Und nun treten die Zeugnisse auf: *Athanasius in persona Probi iudicis. Probus index dixit 'Ut hec quae asseritis . . . nostris auribus intinate'. Omnes dixerunt 'Credimus in deum patrem . . . et spiritus sancti'. Probus index dixit 'Magno miraculi stupore attonitus hereo . . . informare dignemini'. Sabellius dixit 'Plane a nobis tres predicari deos non audisti . . . et verum proferentes'. De eodem Athanasius de quo superius inducit Sabellium loquentem. Sabellius dixit 'Fidei nostre professio . . . tormentu subeamus'. Item Athanasius inducit Arrium de fide sua proferentem sententiam 'Ego confiteor ingenitum patrem ante omnia . . . auctorem constituentes' (f. 178r). Mittlerweile ist auf f. 177v der Text von Boethius' tr. I begonnen, der vielfach unterbrochen, immer auf der inneren Columne in kleinen*

Stücken erscheinend, die Belegsammlung bis zu Ende begleitet. Zur Orientierung über die Anlage der Sammlung mögen noch die einleitenden Worte zu einer anderen Rubrik hier stehn, f. 189r: *Post premissas sanctorum auctoritates, in quibus singulorum singule propriorum nominum cause, que tres personas a se invicem discernunt, manifestantur, alie quedam sanctorum auctoritates subsequuntur, in quibus manifeste huius nominis 'deus' causa docetur, ex qua scilicet causa pater nominatur deus et filius deus et spiritus sanctus deus. huius autem nominis causa una trium natura est eorumque communis, que deitas et multis aliis nominibus nuncupatur, et ab ea horum trium commune nomen deus, ut subsequentes auctoritates sanctorum testantur.* Die Quellen der Sammlung, so weit ich sie bei flüchtiger Durchsicht der Handschrift constatiren konnte, bestehen ausser der schon oben hervorgetretenen Schrift des Athanasius aus folgenden:

Athanasius in II (IV, VI) libro de trinitate

Augustinus in altercatione contra Maximinum Arrianum

„ *in altercatione Serapionis et Arnobii*

„ *in libro de fide sancte trinitatis*

„ *in libro II de trinitate, capitulo secundo*
(ebd. l. V.)

„ *de regula vere fidei ad Petrum diaconum*

„ *serm. XXVII super Iohannem*

„ *de verbis domini serm. XXVI*

beatus Bonifacius in sermone de fide recta

beatus Dionisius Areopagita in III ierarchie libro

Hylarius in II (III, V) libro de trinitate

Ieronimus in explanatione fidei

Iohannes evangelista

beatus Theoderitus contra Sabellium

Vigilius papa.

Wer den Beruf fühlt sich in den Streit zwischen Bernärd und Gislebert zu vertiefen und die geistige Bewegung des XII. Jahrh. zu grösserer Klarheit zu bringen, wird, wie die vorgeführten Thatsachen zeigen, mit dem gedruckten Material sich nicht begnügen dürfen.

Recht und Unrecht der Metaphysik.

Von

L. F. z. Solms.

II.

Es sind zwei ganz richtige grundlegende Erkenntnisse, die miteinander in unlösbarem Widerspruch zu stehen scheinen, die eine, dass der gerechte und heilige Gott dem sündigen Menschen, der in seiner Sünde bleibt, die Sünde nicht vergeben und keine Gemeinschaft mit ihm haben kann; die andere, dass der Mensch so lange in seiner Sünde bleiben muss, als er sich zu Gott nicht nahen kann, und dass das Nahen zu Gott ihm dann erst möglich wird, wenn er weiss, dass Gott ihm die Sünde vergeben und die Gemeinschaft mit dem Menschen annehmen will. Also auf der einen Seite: keine Vergebung ohne Aufhören der Sünde; auf der anderen: kein Aufhören der Sünde ohne Gewissheit der Vergebung; das ist Antinomie, Widerstreit zwischen Gesetzen. Die Opfer, durch welche der Mensch seine Sünde und sich selbst durch den Hohepriester vor Gott bedecken liess, konnten den Widerstreit dieser beiden gleich richtigen Erkenntnisse nicht auflösen, und mussten endlich der Einsicht weichen, dass Gott Barmherzigkeit will und nicht Opfer. Wäre dieser Widerstreit nicht gelöst, wir würden ihn nicht lösen. Für den Christen ist es nicht zweifelhaft, dass Christus diese Lösung gebracht hat.

Aber in dünnen gesetzlichen Worten hat er sie freilich nicht gebracht. Christus hat diejenigen, die ihm nachfolgen wollen, nicht der Mühe überhoben, selbst zu erforschen, wodurch er diese Lösung gebracht hat. Sie sollten im Halten seiner Gebote und im Thun des göttlichen Willens erkennen, ob seine Lehre von Gott sei, oder ob er von ihm selbst geredet hatte. Hatte er von ihm selbst, d. h. als ein blosser Mensch zu Menschen geredet, so begab sich nichts neues; der Zwiespalt zwischen der religiösen und der sittlichen Erkenntniss, in welchem eben jener Widerstreit zweier Gesetze seinen Grund hatte, dauerte fort, die Lösung war nicht gebracht. Hatte aber Jesus nicht aus ihm selbst geredet, war seine Lehre aus Gott, so musste der Zwiespalt zwischen religiöser und sittlicher Erkenntniss dadurch aufhören, dass Christus zu gleicher Zeit die Macht zu neuem gotteinigem Leben seiner Gemeinde mittheilt, und als persönlicher Erlöser dem Einzelnen die Gewissheit göttlicher Vergebung vermittelt. Aus zwei getrennten Mächten, einer religiösen und einer sittlichen, ist eine einzige, die religiös-sittliche, geworden, die den nach dem Heile begierigen, in welchem also der sittliche Vorgang schon begonnen hat, zur Heiligung treiben kann, und damit hat Christus als Erlöser jenen Widerstreit zweier einander widersprechender Erkenntnisse zu einem nur scheinbaren herabgesetzt.

Christus hat freilich für diejenigen, die auf diesem Wege zu der Einsicht, dass er der Erlöser sei, gelangen würden, die Vorbedingung gestellt, dass sie seine Gebote halten und den Willen Gottes thun sollten, und von den meisten hat er das wohl nicht erwartet. Auch unter denen, die so weit es überhaupt den Menschen gegeben ist, dieser Vorbedingung entsprachen, gab es viele, die noch weit mehr und weit Höheres über Christus zu erfahren verlangten. Man glaubte annehmen zu können, dass gründlicheres Nachdenken und tiefere Einsicht zu der Erkenntniss führen würden, auf welche Weise Christus von Gott ausgegangen und wie sich seine Sohnschaft Gottes begreifen lasse. In den ersten Jahrhunderten haben orientalische

Theosophie und griechische Reflexion bald in wechselseitiger Verbindung bald im Kampfe gegeneinander gestrebt, in metaphysischer Speculation solche Fragen zu beantworten. Wenn man nicht unwandelbar davon ausgehen wollte, dass dem Menschen jede Vorstellung und jede wahre Anschauung über die inneren Beziehungen Gottes in Gott und zu dem Geschaffenen, also über das Wesen Gottes so weit er sich nicht offenbart, schlechthin unmöglich ist, so gab es im ganzen Umkreis aller auffindbaren Phantasiebilder keines, das nicht mit gleichem Recht und Unrecht zu den Erklärungen, nach denen man suchte, benutzt werden konnte. Man hat sie in der That alle herbeigezogen und keines blieb ausgeschlossen. Von der frühesten Verirrung, gegen die schon der erste Brief des Johannes sich zu wenden scheint, dass man Christus hoch zu erheben glaubte, wenn man ihn für eine fortgesetzte Erscheinung Gottes erklärte, die von dem Menschen nichts als einen Scheinkörper habe, bis zu den Machtprüchen der byzantinischen Kaiser lässt sich keine Combination aussinnen, die nicht erdacht, bekämpft und behauptet worden wäre, auch wenn zum Theil freilich solche Combinationen nur festgestellt wurden, um andere weiter gehende abzuwehren. Die Scholastik hat dieses Erbe übernommen und gesichtet, bis zu dem aner kennenswerthen Ausspruche, dass man zu wahren Anschauungen über das Wesen Gottes, soweit Gott sich nicht offenbart also in die Erfahrung des Menschen hereinreicht, nicht anders gelangen könne als *via causalitatis*, *via eminentiae* und *via negationis*.

Anhänger der gewagtesten, wie der sichersten und gewissesten dogmatischen Annahmen haben sich auf Stellen der Bibel berufen. Es ist nicht zum Nachtheil des heiligen Buches gemeint, es dient vielmehr als Beweis des unendlichen Reichthums seiner abschliessenden Wahrheit, die viele alles und jeden etwas finden lässt, dass von ihm gesagt werden konnte:

*hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque,
invenit ac pariter dogmata quisque sua.*

Das eine aber ist in jetziger Zeit theils durch offene Erklärungen theils durch vielfache Anzeichen immer deutlicher geworden, dass gegenwärtig unter allen namhaften Lehrern der Theologie keiner sich zu dem früheren Inspirationsbegriff bekennt, nach welchem die biblischen Schriftsteller die ein Dictat empfangenden Federn des heiligen Geistes waren. Das Zugeständniss, dass dieser Inspirationsbegriff aufgegeben sei, muss nothwendig vorausgehen, wenn eine übereinstimmende richtige Bibelerklärung auch nur gehofft werden soll. So lange man Schriften, die eine menschliche Geschichte hatten, allem menschlichen Geschehen entrückt glaubte, konnten Verschiedenheiten in untergeordneten Dingen, es konnten selbst einzelne vorher weniger beachtete Worte Anlass zu Streit und Spaltung geben. Dies wird beachtet werden müssen, wenn man erklären will, dass in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche durch so viele Lehrer Schulen gebildet wurden, deren Zwistigkeiten durch weltliche Kämpfe und Machtsprüche mehr unterdrückt als ausgeglichen wurden. Auch wo noch in jetziger Zeit ein Ueberbleibsel der Lust hervortritt, an dem früheren Inspirationsbegriff festzuhalten, wird sich leicht ein Verlangen damit verbinden, die eigene Ansicht als nicht fehlbar anderen aufzudringen.

Es giebt aber noch ein anderes Zugeständniss, ohne welches eine übereinstimmende richtige Bibelerklärung, die doch so nothwendig wäre, für alle Zeiten ganz unmöglich ist, und dieses Zugeständniss scheint für die meisten überaus schwer zu sein. Es ist die Einsicht, dass die Grenzen, in welchen Gott sich den Menschen offenbart, scharf aber nicht weit gezogen sind, und dass es darüber hinaus keine Gotteserkenntniss giebt. Das ist natürlich kein neuer Fund, und die Namen, mit welchen sich zu allen Zeiten diese Einsicht verbunden hat, sind bekannt genug. Aber doch werden diese Grenzen unablässig überschritten, man will, wenn auch gelegentlich einige Scheu vor den letzten Gründen gezeigt wird, die inneren Beziehungen in Gott und Gottes zu dem Ge-

schaffenen beschreiben, und hält die zutreffende Folgerichtigkeit des nach unseren Massstäben entworfenen Gebildes für die Wahrheit der Dinge. An der Freude und Beruhigung durch solche Gebilde nimmt der Theosoph und der einfache Pfarrer gleichmässigen Antheil. Das Zurückgehen auf die engen Grenzen der von Gott geordneten Gotteserkenntniss, die sich nun einmal nicht erweitern lassen, scheint ihnen unerträglich, weil das Christusbild, das sie vor sich aufgestellt haben, es nicht zu fordern scheint. Christus aber fordert zuerst, dass man die Grenze genau erkenne, bis zu welcher Gott sich offenbart, und dann, dass man bei dieser Grenze stehen bleibe. Dieses Stehenbleiben bei den enggezogenen Grenzen darf man nicht auf sich nehmen wie eine Krankheit, die man erträgt, man muss die Erkenntniss der von Gott geordneten Grenzen mit Dank und Hingebung aufnehmen, wie der Gesunde, der sich seiner Gesundheit freut. Vergleicht man den Stand der christlichen Lehre zu unserer Zeit mit dem der ersten sechs Jahrhunderte, so kann allerdings die protestantische Christenheit sich glücklich schätzen, dass ihre Lehre nicht von der unruhigen Majorität bischöflicher Synoden und von den Machtsprüchen byzantinischer Kaiser abhängt. Dass aber in der jetzigen christlichen Lehre die unverrückbaren Grenzen der menschlichen Gotteserkenntniss vor dem Eindringen unberechtigter Metaphysik bewahrt wären, kann nicht behauptet werden. Wir sagen sehr vieles von Christus, was Christus und seine Apostel nicht von ihm gesagt haben, und gerade damit wird der Eingang zum Christenthum erschwert und oft nicht ohne schwere Verantwortlichkeit unzugänglich gemacht.

Zur Beruhigung kann dienen, dass die lehrhafte Beantwortung der Frage, wodurch Christus Erlöser ist, seit Schleiermacher und Rothe von dem, was Christus nicht gesagt hat, mehr und mehr befreit wird. Rothe hat in seiner Erklärung des ersten Briefes des Johannes (ed. Mühlhäusser 1878) S. 35 diese Frage so beantwortet: „Christus ist der Erlöser geworden durch seine eigene

That, nicht etwa auf natürliche Weise, sondern vermöge seiner eigenen religiös-sittlichen Entwicklung; er hat sich zum Erlöser vollbereitet, sich dieses Vermögen erarbeitet. Dies ist es, was die von ihm gestiftete Versöhnung in sich schliesst. Sein Tod ist das Hauptmoment in dieser Entwicklung, und zwar bestimmt als Opfertod. Er ist zwar nicht das einzige Moment der Arbeit an der Versöhnung, jedoch das entscheidende.“ Es ist zu befürchten, dass diese Antwort, nach welcher Christus dadurch Erlöser ist, dass er sich das Vermögen zu erlösen selbst erarbeitet hat, indem er sich vollständig geheiligt hat (S. 47), von vielen gemeistert werden wird, die Rothe an Tiefe und Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nahe kommen, womit nicht gesagt ist, dass man allen seinen Aussprüchen zustimmen könnte. Den Worten „nicht etwa auf natürliche Weise“ kann man zustimmen, sobald nur zugestanden ist, dass damit die Wirkung des göttlichen Geistes, soweit sie dem Menschen verborgen ist, gemeint sei. Denn göttlicher Geist und materielle Natur sind nun einmal volle Gegensätze so gewiss als Vergänglichkeit und unvergänglicher Bestand Gegensätze sind. Was vom göttlichen Geiste herkommt kann nicht zu dem gehören, was von der materiellen Natur herkommt. Die materielle Natur ist das dem Menschen zukommende Erforschungsgebiet, in welchem er die Grenzen seiner Forschung mehr und mehr feststellen kann. Was aber von dem Geiste herkommt muss wieder getheilt werden in das nach Gottes Ordnung dem Menschen Offenbare, und das nach derselben Ordnung dem Menschen Verborgene. Offenbar ist dem Menschen was in seine Erfahrung eingeht, wenn auch nur in die religiöse (auch in die philosophische, soweit diese aus religiöser Nöthigung her stammt), und das eben ist die berechtigte oder wahre Metaphysik. Verborgene ist dem Menschen was in seine Erfahrung nicht eingeht, auch nicht in die religiöse, was nicht angeschaut, nicht vorgestellt und auch nicht gedacht werden kann, denn auf diesem Gebiete hört der Unterschied zwischen Anschauung, Vorstellung und Gedanke

auf, weil sie sämmtlich sich in das Unvermögen verlieren, und wenn man in willkürlichen Gebilden aussprechen will was nicht angeschaut, nicht vorgestellt und nicht gedacht werden kann, so ist das eben die unberechtigte oder falsche Metaphysik. Natürlich ist damit der Streit nicht beendet, weil gesagt werden kann: was zu deiner religiösen Erfahrung nicht gehört, kann darum doch zu der meinigen gehören. Aber unter Christen ist doch das Streitgebiet eingeschränkt. Wie Christus für das Leben des Menschen Mass und Entscheidung giebt, so giebt er sie auch für seine Gotteserkenntniss. In guter Absicht sind ja alle diese Fragen gestellt und beantwortet worden, man glaubte Christus zu ehren und nur dann ihn recht zu erkennen, wenn man unternahm, seine innergöttlichen Wesensbeziehungen zu Gott genau festzustellen; und doch hat Christus nichts anderes gesagt, als dass er und der Vater eins seien, dass Gott ihn niemals allein lasse weil er allezeit seinen Willen thue, dass er von oben sei und ausgegangen von Gott, und dass wer ihn gesehen habe der habe Gott gesehen. Er befürchtete gar nicht, dass diese Worte von denen, die ja wussten, dass Gott unsichtbar ist, missverstanden werden könnten, und dachte wohl nicht, dass nach vielen Jahrhunderten Metaphysiker kommen würden, die Gott beschreiben wollten, wie er ist. Das Bleiben Christi in uns, nicht verschieden von unserem Bleiben in Christus, beides von Johannes gefordert, ist das Halten seines Wortes, „seines Logos“ oder seiner Gebote, weshalb es nothwendig ist, dass wir unser Christenthum nicht in eine christliche Lehre, sondern in ein persönliches Verhältniss zu Christus setzen (Rothe a. a. O. S. 102). Wir brauchen einen Vorgänger, von dem wir wissen mit der Zuversicht des Glaubens und glauben mit der Bestimmtheit des Wissens, dass er sich so vollständig geheiligt hat, dass wir die Zuversicht haben können, Gott werde wie auf seine Bürgschaft hin die Sünde vergeben und die Gemeinschaft mit uns, in welcher die Religion sich gründet, annehmen, wenn wir in ihm bleiben und uns nach dem Maasse unserer Kräfte so heiligen, wie er sich

vollständig geheiligt hat. Wir sind dann nicht sündlos wie er es sein muss um der Vorgänger und das Vorbild zu sein, das uns nothwendig ist, aber wenn auch die Sünde noch zu uns gehört, so gehören wir doch nicht mehr der vollen Herrschaft der Sünde an, wir haben Freiheit nicht von ihr aber über sie, und unser Nahen zu Gott, dem nach Jakobus das Nahen Gottes zu uns folgt, ist möglich geworden. In dieser Auffassung der Erlösung, der Versöhnung und Rechtfertigung hat sich eine grosse Uebereinstimmung unter den neueren Lehrern angebahnt.¹⁾ Wenn es nun aber darauf ankommen soll, den Unterschied zwischen Christus und uns festzustellen, das heisst also zu ermitteln, was Gott habe thun müssen, um zu veranlassen, dass Christus sich vollständig heiligen konnte, während wir das nicht können, mit anderen Worten: dass die innigste Wechselbeziehung des Religiösen und des Sittlichen in Christus ideale Wirklichkeit war und in uns immer nur bruchstückweise Wirklichkeit werden kann, so sollten wir uns doch erinnern, dass Christus und seine Apostel diese Möglichkeit für Gott und dieses Thun Gottes nicht beschrieben haben, und sollten uns nicht dazu drängen, sie statt ihrer zu beschreiben. Denn wenn Christus sagt, dass er von jeher Herrlichkeit bei Gott hatte und dass er früher als Abraham war, so ist das doch nichts anderes als wenn Johannes sagt, dass das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, (nach Paulus Gottes Kraft und Gottes Weisheit, die Christus war,) stets in die Welt kam und in Christus voll erschienen ist; und mit solchen Worten, die nur eine dem Menschen ohnehin offenbar gewordene Thatsache bezeichnen, sind doch die innergöttlichen Beziehungen Gottes in Gott nicht ausgesprochen und beschrieben. Für den Vorgänger, dem wir nachfolgen sollen, brauchen wir das Zeugniß des Geistes, auf welches er selbst sich berufen hat, und da wir wissen und erfahren, so gewiss als wir leben, dass

1) Alles zur unberechtigten Metaphysik gehörige hat niemand schärfer und mit grösserem Erfolge zurückgewiesen als Lipsius, Dogmatik 1876, und dogmatische Beiträge, Jahrb. f. protest. Theol., 1878.

die Grenzen unserer Gotteserkenntniss nicht weit gesteckt sind, so besteht für Christus das Zeugniß des Geistes darin, dass er selbst bei diesen Grenzen stehen geblieben ist; wir würden wankend werden, wenn er sie weiter hinaus schieben wollte. Söll nun aber gesagt sein, dass der Unterschied zwischen Christus und uns schon in anderer Weise festgestellt sei, nämlich durch Matth. 1, 18 ff. und Luc. 1, 26 ff., so könnte diese Feststellung, die eine sehr äusserliche (sinnlich-physische) wäre, ohne Aufrechthaltung des früheren Inspirationsbegriffes nicht behauptet werden. Denn diese Feststellung streitet mit den bestimmtesten und wichtigsten Worten Christi und der Apostel Paulus und Johannes, sowie mit Matthäus und Lucas selbst. Matthäus will durch sein Evangelium zwei Dinge erweisen, dass Christus Sohn Davids und dass er Sohn Gottes ist. Das erste erweist er durch das Geschlechtsregister, welches er in Joseph ausmünden lässt, und dasselbe thut Lucas, wenn auch sein Geschlechtsregister Verschiedenheiten aufweist; auf die Worte *ὡς ἐνομιζέτο* Luc. 3, 23 kann das Christenthum nicht gebaut sein. Das andere, nämlich dass Christus Gottes Sohn ist, erweisen beide durch den ganzen übrigen hiervon unabhängigen Inhalt ihres Evangeliums, nämlich durch die That und durch die Worte Christi, an welche auch wir uns zu halten haben. Christus hat in Antwort auf entscheidende Frage und in Umbiegung einer volksthümlichen Erwartung sich Sohn Gottes genannt, und er hat diese Bezeichnung nicht auf Erklärungen innergöttlicher Wesensbeziehungen, sondern darauf gegründet, dass er, was wir nicht können, allezeit den Willen seines himmlischen Vaters thue, und dass man im Halten seiner Gebote erkennen werde, ob seine Lehre aus Gott sei oder ob er von ihm selbst rede. In diesem gegensätzlichen „von mir selbst“ liegt kein Hinweis darauf, dass Christus von seiner materiellen Naturseite anders gedacht habe, als von der materiellen Naturseite des Menschen überhaupt. Matthäus und Lucas verkünden, dass Christus an alle, die ihm nachfolgen wollen, den Anspruch erhebt, dass sie Söhne Gottes, *υἱοὶ Θεοῦ*, werden sollen

Matth. 5, 9; 5, 45; Luc. 6, 35. Wenn er also mit unan-
 tastbaren Worten den Seinen die Aufgabe stellt, das zu
 werden, was doch in Wirklichkeit nur er war, nämlich
 Söhne Gottes, und wenn er nach Joh. 17, 22 die Herrlich-
 keit, die er bei Gott hatte, den Seinen mittheilt: was hat
 er dann noch für sich behalten? Die Herrlichkeit, die
 Gott ihm gegeben hatte, können wir doch nicht nach
 doketischer Weise spalten und vertheilen in eine Herrlich-
 keit ehe die Welt war, und in eine Herrlichkeit, die ihm
 Gott für die Seinen gegeben hatte. Paulus hat denselben
 Weg eingeschlagen wie Matthäus und Lucas. Er weiss,
 dass der Sohn Davids Sohn Gottes ist in dem Sinne, den
 Christus mit diesen Worten verbunden hat, und sagt von
 ihm ohne jede Einschränkung, dass er dem Fleische nach
 von Abraham, Gal. 3, 16, von David, Röm. 1, 3, von den
 Israeliten, Röm. 9, 5, herstammt, wenn er auch auf „My-
 then und endlose Geschlechtsregister“, 1 Tim. 1, 4; 2 Tim.
 4, 5; Tit. 3, 9 kein Gewicht legt; aber als hätte er die
 Worte Christi Matth. 5, 9. 45 selbst gehört nennt er die
 Söhne Gottes, *υιοὶ τοῦ Θεοῦ*, die an Christus glauben, Gal.
 3, 26, und die durch den Geist Gottes getrieben werden,
 Röm. 8, 14, und versichert Gal. 4, 7: „so bist du nun
 nicht mehr Knecht, sondern Sohn“, weil Gott die Sohn-
 schaft, *υιοθεσία*, und den Geist seines Sohnes ausgesandt
 hat in unsere Herzen. Paulus macht keinen Unterschied
 zwischen Sohnschaft und Kindschaft, und hat Röm. 8, 16.
 17 im Vergleich zu Gal. 4, 6, dann auch Röm. 8, 19; 8,
 21. 23 die bestimmten Worte Söhne Gottes und Kinder
 Gottes abwechselnd und gleichbedeutend gebraucht. Das
 hat Paulus gethan mit allem Recht und nach Anleitung
 Christi; wir aber, die wir nach so vielen Jahrhunderten
 erfahren haben, dass wir einen sündlosen Vorgänger brau-
 chen und einen anderen als Christus nicht finden können,
 wir müssen ganz nothwendig und ein für allemal nur den
 Einen der es uns möglich gemacht hat uns zu Gott zu nahen,
 Sohn Gottes nennen, alle anderen aber, die sich nach
 seinem Vorgange zu Gott nahen wollen, Kinder Gottes.

Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht.

Von

Prof. Dr. **H. Hübschmann**
in Strassburg.

Dass fast alle Völker an ein Leben nach dem Tode glauben, ist eine bekannte Thatsache, die, wenn sie auch an sich nichts für die Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens beweisen kann, doch jedenfalls von hohem Interesse für die Psychologie sowohl wie für die vergleichende Religionswissenschaft ist. Zur Förderung dieser Wissenschaft, welche das Wesen der Religion und die Geschichte der Religionen erforschen will, einen kleinen Beitrag zu liefern, ist der Zweck des folgenden Aufsatzes, in welchem der Unsterblichkeitsglaube nicht abstract, sondern in derjenigen concreten Form dargestellt werden soll, welche ihm der Geist des altiranischen Volkes gab. Ist es doch die Form, in welcher der Glaube an die letzten Dinge nicht nur in manchen Zügen an den altgermanischen erinnert, wie wir ihn aus der Edda kennen, sondern auch in auffallender Weise mit demjenigen übereinstimmt, welchen die christliche Kirche predigt, so dass er wohl Anspruch auf unser Interesse erheben darf. —

Man darf nicht annehmen, dass die alten Iranier die Unsterblichkeitsidee selbständig geschaffen hätten, sondern sie brachten sie aller Wahrscheinlichkeit nach schon aus

der indogermanischen Urheimat mit, aus der Zeit, als Inder, Iranier, Griechen, Römer, Slaven, Germanen und Kelten noch ein Volk waren. Zwar könnte man für die Ansicht, dass das indogermanische Urvolk an ein Leben nach dem Tode nicht geglaubt hätte, geltend machen, dass es den Menschen, besonders im Gegensatze zu den „ewigen Göttern“ direct den „sterblichen“ nannte. Denn wenn im Sanskrit der Mensch: *márta* oder *mártia* heisst, im Zend *mareta* oder *mashia* (das aus *martia* entstanden ist), im Altperasischen *martia*, im Armenischen *mard*, im Griechischen *βροτός* (aus *μροτος* = *μορτος* entstanden), so muss, da alle diese Wörter auf die Wurzel *mar* in der Bedeutung „sterben“ (vgl. lateinisch *mor-iri*, *mor-talis*) zurückgehen, geschlossen werden, dass in der indogermanischen Ursprache das Wort für Mensch: *márta* oder *mártia*, d. h. der Sterbliche lautete, während im Gegensatz dazu der Gott *ámarta* = *ἄμ-βροτο-ς* oder *ámartia* = *ἄμ-β-ρόσιο-ς* d. h. der Unsterbliche genannt wurde. Aber die Indogermanen konnten trotzdem an ein Leben nach dem Tode glauben, wie ja auch wir uns „Sterbliche“ nennen und uns für unsterblich halten, nur dass der Indogermane den Leib für durchaus vergänglich, „sterblich“ hielt, während der christliche Germane an eine Auferstehung und Fortdauer des Leibes glaubt. Dass aber die Indogermanen wirklich schon den Unsterblichkeitsglauben hatten, müssen wir deshalb annehmen, weil wir denselben bei Indern, Persern, Griechen und Germanen in der ältesten Zeit nicht nur fertig vorfinden, sondern auch mit mehreren übereinstimmenden Zügen eigenthümlicher Art, die sich in ihrer Uebereinstimmung nur verstehen lassen, wenn man annimmt, dass sie bereits zur Zeit der Einheit des indogermanischen Volkes ausgebildet worden sind. Leider aber lässt sich über diesen Glauben des Urvolkes nichts Näheres sagen, da das Material, auf welches wir unsere Vermuthungen stützen müssen, allzu fragmentarisch ist. Jener Glaubensform am nächsten steht aber jedenfalls diejenige, welche wir in den Liedern des Rgveda, des ältesten Buches nicht nur der indischen sondern der ganzen indogermanischen Literatur, nieder-

gelegt finden und die hier, wenn auch nur kurz, dargestellt werden soll, zumal ja die Religion der alten Iranier mit der der Vedas auf das innigste zusammenhängt. Denn auch nach der Trennung der indogermanischen Volksstämme blieben die Vorfahren der Inder und Iranier noch längere Zeit als ein Volk bei einander und bildeten Sprache und Sitte wie auch Religion gemeinsam weiter, bis auch diese Einheit zerfiel als ein Theil der Arier ostwärts zog, um sich im fruchtbaren Indien eine neue Heimat zu gründen. —

Wenn auch in den ältesten Liedern des Rgveda das Schicksal der Seele nach dem Tode nirgends näher erörtert wird, so beweisen doch einzelne Stellen, dass in der Zeit, in welcher jene alten Lieder entstanden, der Unsterblichkeitsglaube schon vorhanden war. So heisst es z. B. „den Sterblichen (martam) lässt du, o Agni, zur höchsten Unsterblichkeit (amrtatve) gelangen,“ oder „auf des Himmels Rücken steht er, der Freigebige, er geht zu den Göttern. Die welche reichlichen Opferlohn geben, erlangen Unsterblichkeit,“ oder: „wir tranken Soma, wir wurden unsterblich, wir gingen ein zum Licht, wir fanden die Götter.“ Und an einer andern Stelle heisst es: „möchte ich gelangen zu dem lieben Wohnsitze Vishnu's, wo fromme Männer sich ergötzen.“ Dazu kommt, dass in diesen Liedern neben den Göttern mehrfach auch die pitaras die Väter, das sind die Seelen der verstorbenen Vorfahren, als noch existirend angerufen werden. Deutlicher tritt uns der Unsterblichkeitsglaube aber erst in den Liedern des Rgveda, die einer späteren vedischen Epoche angehören, und im Atharvaveda entgegen, und zwar ist er hier mit der Jama-Sage eng verbunden.

Jama (d. h. Zwilling) wird von seiner Schwester Jamî als der „einzige Sterbliche“ bezeichnet, woraus sich ergibt, dass nach der altindischen Sage Jama und Jamî die ersten Sterblichen, das erste Menschenpaar waren. Sie waren die Kinder Vivasvants und der Saranjû, der Tochter Tvashtar's, oder auch nach einer andern Stelle des Gandharven und der Meerfrau, also göttlichen Ursprungs, wenn

auch die Eltern nur zu den göttlichen Wesen niederen Ranges gehörten. Von diesem Geschwisterpaar stammt die Menschheit ab. War aber Jama der erste Sterbliche, so war er auch der erste Gestorbene, und war die Seele unsterblich, so muss Jama's Seele zuerst zur Unsterblichkeit eingegangen sein, zuerst ins Jenseits den Weg gefunden und ihn allen andern Menschen gewiesen haben. Diese That Jama's wird öfter gepriesen. So heisst es im Rgveda:

„Ihn der hingegangen ist zu den grossen Höhen,
der den vielen (nach ihm) den Weg gewiesen hat,
den Sohn Vivasvants, den Versammler der Menschen,
den König Jama verehere mit Opfer.

Jama verschaffte uns zuerst freie Bahn
nach jener Flur, die (uns) nicht genommen werden kann“

Dem ersten Wegweiser zur Unsterblichkeit, dem ersten Ankömmling im Jenseits gebührt natürlich der Vorrang vor den Seelen der Verstorbenen, die nach ihm gekommen sind: Jama wird zum Fürsten der Seligen. Darum ruft man der Seele des eben Gestorbenen zu: „Vereinige dich mit den Vätern, vereinige dich mit Jama.“ So sehr aber auch Jama unter den Manen hervorragt, der Beherrscher der Seligen steht doch unter den Göttern und hat nicht Theil an der Göttlichkeit, wie aus der Stelle „die beiden Könige, Jama und den Gott Varuna, wirst du schauen“ deutlich hervorgeht. Selbst kein Gott ist er aber doch des Umganges mit den Göttern gewürdigt, denn er sitzt mit ihnen unter einem schattigen Baume und trinkt den süssen Trank, der ihm dargebracht wird. Als König des Reiches, in das die Seele des Verstorbenen eben eingehen soll, muss Jama zum Todtenopfer eingeladen werden, es wird aber auch bald dem Beherrscher des Todtenreiches die Macht zugeschrieben, die Seele aus diesem Leben in sein Reich abzurufen, er wird zum Tode selbst oder doch der Tod zu seinem Boten gemacht. So heisst es im Rgveda: ihm, Jama, dem Tode sei Verehrung, und im Atharvaveda: der Tod war der aufmerksame Bote Jama's, die Geister liess er zu den Vätern gelangen.

Als Todesgott hat Jama zwei Hunde, die als seine Boten unter den Menschen wandeln, um diejenigen auszulesen, welche in Jama's Reich eingehen sollen. Andererseits bewachen diese Hunde den Eingang der Todtenwelt. Nach dem Ath. V. ist der eine von diesen Hunden schwarz, der andere scheckig, nach dem Rgv. werden die „beiden Hunde der Saramâ,“¹⁾ wie sie hier heissen, als „vieräugig, scheckig, pfad-behütend, menschen-beschauend, breitnasig, nimmersatt, braun“ beschrieben. Von diesem Beinamen ist der interessanteste derjenige, welcher durch „scheckig“ übersetzt ist, çabala, ein Wort, das wahrscheinlich auf eine ältere Form çarbara zurückgeht, der im Griechischen *κερβερο* entsprechen würde. Der *Κέρβερος* ist aber der bekannte Höllenhund, der den Eingang zur Unterwelt bewacht, „freundlich gegen Alle welche hineingehen, aber schrecklich und bissig gegen Jeden, der wieder hinaus will, ein scheussliches Ungeheuer mit vielen (3 oder 50) Köpfen und fürchterlicher Stimme.“ (Preller, Griech. Myth.) Die Vorstellung von einem Hunde, der den Eingang zur Todtenwelt bewacht, ist also Griechen und Indern, und wie wir unten sehen werden, auch Iraniern und Germanen gemeinsam, und geht darum in die indogermanische Vorzeit zurück.

Stirbt nun Jemand, so wird ein Todtenopfer veranstaltet, Jama und die Manen dazu eingeladen und die Seele aufgefordert, ins Jenseits zu gehen, während der Leib entweder zur Erde bestattet oder, wie es später allein üblich war, dem Feuer, dem Vermittler zwischen Menschen und Göttern übergeben wird. Das Feuer wird aufgefordert, den Todten beim Verbrennen nicht zu beschädigen, ihn gar zu machen und den Vätern zu überbringen, ohne etwas von dem Leibe zurückzulassen. Das Auge geht zur Sonne, der Athem in den Wind, die Glieder je nach ihrer Natur zum Himmel oder zur Erde, ins

1) Saramâ, die Botin Indra's, als Sturmwolke gedeutet. Die Hunde heissen sârameya, was Nachkomme der Saramâ bedeutet und, nach A. Kuhn, mit griech. *Ἐκείας* identisch sein soll.

Wasser oder in die Pflanzen, während die Seele „auf den alten Pfaden auf denen die Vorväter heimgegangen sind,“ ins Jenseits eilt, von den Maruts emporgeführt. An Jama's Hunden geht sie vorüber und gelangt in Jama's Reich, wo die seligen Väter vereinigt sind. In den Himmel, ihre alte Heimath zurückgekehrt, erlangt sie blühend einen neuen Körper und genießt was sie sich verdient hat, frei von allen Sünden und körperlichen Gebrechen, mit Jama und den Vätern zusammen schwelgend. Nach dem Atharvaveda sieht der Selige dort Frau, Kinder und Eltern wieder und freut sich irdischer, sinnlicher Genüsse, in jenem Reiche, von dem es schon im Rgveda an einer bekannten schönen Stelle (nach Geldner-Kaegi's Uebersetzung) heisst:

Wo Licht ist, welches nie erlischt,
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
Dahin in die Unsterblichkeit
die ewige bringe Soma mich!

Wo König ist Vaivasvata¹⁾
und wo des Himmels innerstes,
Wo jene ewigen Wasser sind —
o Soma mach unsterblich mich!

Wo man nach Wunsch sich regt, bewegt
in dritter Höh' des Himmelreichs,
Wo glanzvoll alle Räume sind —
o Soma, mach unsterblich mich!

Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
an rother Sonne Gipfelpunkt,
wo Lust und Sättigung zugleich —
o Soma mach unsterblich mich!

Wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit
und Wonne wohnen, wo der Wunsch
des wünschenden Erfüllung hat —
o Soma, mach unsterblich mich!

Suchen wir nach einem Gegensatz zu diesem lichtvollen Himmel, nach der finstern Hölle, so sehen wir uns in der ältesten indischen Literatur vergebens danach um. In jener Zeit, wo die Inder noch so grosse Lust am Leben

1) d. h. Vivasvants Sohn = Jama.

fanden, glaubten sie wohl, dass die Bösen vorzeitig aus diesem Leben scheiden müssten, ohne in jenes einzugehn, dass mit ihrem Leibe auch ihre Seele sterben würde. Erst der Brahmanismus schuf die Hölle und stattete sie vollkommen, mit endlosen Martern und Qualen aller Art aus, obwohl sie eigentlich überflüssig war. Denn nach der brahmanischen Lehre von der Seelenwanderung musste ja der Mensch die Sünden, die er in dem einen Leben beging, allemal im nächsten büssen. Um die Hölle verwenden zu können, wurde gelehrt, dass der Böse nach diesem Leben zunächst die Qualen der Hölle zu erleiden habe, um dann zu einem schlimmeren Erdenleben geboren zu werden als das frühere war. Da eine Hölle bald nicht mehr ausreichte, mussten neue errichtet werden: Manu's Gesetzbuch kennt bereits 21 Höllen. Die Buddhisten entlehnten von den Brahmanen zunächst acht Höllen, die später vermehrt wurden, so dass die Zahl der unter der Erde befindlichen Höllen auf 136 stieg. „Hunderttausend Jahre reichen nicht aus, um alle Qualen der Hölle zu beschreiben“ ist ein Priesterausspruch, der dem Buddha in den Mund gelegt wird, obwohl dieser von einer Hölle nichts gelehrt hatte. Brahmanen und Buddhisten gilt Jama als Fürst oder doch als Richter der Hölle. —

So einfach und ursprünglich wie die Anschauungen des Veda über das Leben nach dem Tode sind die altiranischen, die im Folgenden geschildert werden sollen, nicht und zwar einmal, weil sie schon einer weit späteren Zeit angehören, dann aber weil sie durch das eigenthümlich gefärbte Prisma der parsischen Weltanschauung hindurchgegangen und zudem von dem ausgebildeten Priestertum beeinflusst worden sind. So finden wir hier auch nicht bloss den Glauben an ein Leben und eine Vergeltung nach dem Tode, sondern auch an eine Weltkatastrophe, die am Ende der Tage eintreten soll.

A. Himmel und Hölle.

Die Hauptquelle für unsere Kenntniss der Religion der Parsen (der Feueranbeter, wie sie gewöhnlich von uns genannt werden) ist ihre heilige Schrift, das Avesta, das wir unrichtig auch Zendavesta nennen. Dieses Buch ist in einer Sprache geschrieben, die dem Osten Iran's, möglicherweise Baktrien angehört, und wurde in vorchristlicher Zeit verfasst. Es zerfällt in drei Theile, den Vendidad, den Jasna und die Jashts;¹⁾ ein Theil des Jasna aber ist in einem eigenthümlichen Dialekt geschrieben und bekundet sich durch seinen Inhalt als den ältesten Theil des Avesta. Es sind die Gâthâs, d. h. Lieder, die zum Theil vom Stifter der Religion, Zoroaster (eigentl. Zarathushtra) verfasst, vor das sechste Jahrhundert a. Chr. zu setzen sein werden. Ausser dem Avesta dienen uns zur Erforschung der parsischen Religion diejenigen Schriften, die der Zeit nach Christus angehören, der Zeit der Sasaniden, welche die Religion Zoroasters im persischen Reiche wieder zur Geltung brachten. Von diesen Schriften, welche in Pehlevi abgefasst sind, kommen hier drei in Betracht, der Bundehesh (Bd.), das Buch von Artâi Vîrâf (A. V.) und der Mainyo-i-Khrad (Mkh.). Die Religion dieser Schriften ist eine dualistische. Gemäss derselben steht in der Welt das gute Princip, Ormuzd (ursprünglich: Ahura-mazdâ) mit seinen Genien und Engeln und den guten irdischen Creaturen dem bösen Princip, Ahriman (urspr. Anromainyu) mit seinen Teufeln und den schlechten irdischen Creaturen gegenüber, und die Aufgabe aller guten Wesen ist es, die bösen zu bekämpfen, damit zuletzt das Böse ganz unterliege und das gute Princip zur alleinigen Herrschaft gelange. Die wirksamste Waffe aber gegen das Böse ist das Gesetz, welches Zoroaster verkündigt hat. Wer von den Menschen dieses Gesetz annimmt und erfüllt, ist ein erfolgreicher Streiter

1) Im folgenden entsprechend mit Vd., Js. und Jt. (nach Westergaards Ausgabe) citirt.

gegen Ahriman und für Ormuzd und wird, wenn nicht hier, so doch im Jenseits gewiss seinen Lohn erhalten, so sicher den Bösen und Ungläubigen dort Strafe treffen wird.

An einer Stelle des Avesta, die uns nicht mehr erhalten ist, hatte, wie wir aus dem Bundeshesh¹⁾ wissen, Ormuzd selbst gesagt, dass die Seele früher geschaffen sei als der Körper. Dass sie überhaupt eine vom Körper unabhängige Existenz führe, constatirt der Bundeshesh²⁾ wenn er sagt: „Sobald die Frucht in den Leib der Mutter kommt, kommt die Seele vom Himmel und setzt sich hinein; sie setzt den Leib in Bewegung, so lange er lebt; wenn der Leib stirbt, mischt er sich mit der Erde und die Seele geht zum Himmel zurück.“ Also ist die Seele unsterblich. In der That finden sich in dem Theile des Avesta, der uns erhalten ist, noch genug Stellen, die den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, meist zugleich mit dem Glauben an Himmel und Hölle und eine Vergeltung im Jenseits, direkt aussprechen. So heisst es im Avesta: seine Seele gelangt ins Jenseits (wörtlich: in die praexistente Welt),³⁾ oder: Gesundheit und Unsterblichkeit sind der Lohn der Frommen im Jenseits (wörtlich: in der Praeexistenz)⁴⁾, und weiter: man verkünde ihm als Lohn für das Jenseits den Besitz des Paradieses.⁵⁾ Dagegen sagt der Vendidad vom bösen Menschen: Lebend wird er nicht gerecht, gestorben hat er nicht Theil am Paradiese. Er erlangt die Welt der Bösen, die aus Finsterniss besteht, aus Finsterniss entsprossen, finster ist.⁶⁾ Und an einer andern Stelle heisst es: Die Teufel liefen in den Grund der finstern Welt, nämlich der tobenden Hölle (daozhanha, neup. dozakh)⁷⁾ Unten in der engen dunklen Hölle hausen Ahriman und die Teufel (daeva's), oben im Paradies dem „strahlenden, ganz glänzenden“, wie es oft genannt wird, im leuchtenden Garonmâna ist der Sitz Ormuzd's, des heiligen Geistes, und seiner Genien, der Ameshaspenta's.

1) Cap. XV. 2) Cap. XVII. 3) Vd. 13, 8. 4) It. 1, 25.
5) Vd. 9, 44. 6) 5, 61. 7) Vd. 19, 47.

Beider Wohnort nennt It. 19, 43, wo der jugendliche Snâvidhaka frevelnd sagt:

Unmündig bin ich, mündig nicht,
Doch bin ich mündig erst, so soll
der Himmel selbst mein Wagen sein,
der Erde Ball mein Wagenrad.
Den heiligen Geist führ ich herab
aus seines Paradieses Glanz,
den Ahriman hol ich herauf
aus seinem finstern Höllenpfuhl,
sie sollen meinen Wagen ziehn,
der heilige Geist und Ahriman.

Das Paradies, Garonmâna, wird noch öfter im Avesta erwähnt; an einer Stelle¹⁾ wird die Sonnengottheit Mithra aufgefordert, die Opfergaben anzunehmen, sie huldvoll zu sammeln und im Garonmâna niederzulegen.

Besser aber als alle andern Stellen unterrichtet uns der zweiundzwanzigste Jasht über die Vorstellung, die sich die Parsen vom Schicksal der Seele nach dem Tode machen. Ich theile deshalb den ganzen Abschnitt in Uebersetzung mit:

„Wenn ein frommer stirbt, wo weilt in den ersten drei Nächten seine Seele? Ormuzd antwortete: Nahe beim Haupt (d. h. an der Stelle wo das Haupt lag, als die Seele den Körper verliess) sitzt sie die Gâthâ Ushtavaiti recitirend, Heil rufend:

„Wer es auch sei, ihm möge Heil
Ormuzd der freie Herrscher geben.“

In diesen drei Nächten erlebt die Seele soviel Freude wie die Welt der Lebendigen zusammen. Am Ende der dritten Nacht, wenn die Morgenröthe aufleuchtet, erscheint die Seele des Frommen unter Bäumen und in Düften weilend. Ihr weht ein Wind entgegen von Süden her, duftig, duftiger als alle andern Winde. Diesen Wind einathmend spricht die Seele des Frommen: Woher weht dieser Wind, der duftigste, den ich je mit der Nase gerochen habe? Beim Kommen dieses Windes erscheint sein eigenes Wesen in Gestalt eines schönen Mädchens, eines strahlenden, rosenarmigen, starken, wohlgewachsenen, schlanken, grossen, vollbusigen, stattlichen, edlen, vor-

1) It. 10, 32.

nehmen, von 15 Jahren. Zu ihm spricht fragend die Seele des Frommen: „Was für ein Mädchen bist du, du, das schönste von allen Mädchen, die ich je gesehn habe?“ Ihr erwiedert sein eigenes Wesen: „Ich bin dein eigenes Wesen, o Jüngling (der du gut denkst, sprichst, handelst, und guten Glaubens bist).“ „Und wer“ — spricht die Seele — hat dich angethan mit dieser Grösse, Güte, Schönheit, mit diesem Duft, mit dieser Kraft zu siegen und die Feinde zu bewältigen, mit der du mir erscheinst.“ „Du warst es,“ erwiedert das Mädchen, „o Jüngling —, der mich angethan hat mit dieser Grösse, Güte, Schönheit, mit diesem Duft, mit dieser Kraft zu siegen und die Feinde zu bewältigen, mit der ich dir erscheine. Wenn du sahst, dass andere gottlose Werke vollbrachten, da setztest du dich die Gâthâs zu recitiren, da verehrtest du die guten Wasser und das Feuer des Ormuzd, und stelltest zufrieden den frommen Mann, der von nah oder von fern herkam. Wenn ich beliebt war, hast du mich beliebter, wenn ich schön war, schöner, wenn ich preiswürdig war, preiswürdiger gemacht, wenn ich auf hohem Throne sass, hast du mich auf einen höhern Thron gesetzt durch diese deine guten Gedanken, Worte und Werke. Mich verehren künftig die Menschen, wie sie verehren Ormuzd, den schon lange verehrten und befragten.“ Zum ersten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, in „gute Gedanken“ hält sie an, zum zweiten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, in „gute-Worte“ hält sie an, zum dritten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, in „gute-Werke“ hält sie an, zum vierten Mal schreitet vor die Seele des Frommen, im unendlichen Licht hält sie an. Zu ihr spricht fragend ein Frommer, der früher gestorben ist: „Wie, o Frommer, starbst du, wie, o Frommer, gingst du weg aus den kuhreichen Wohnsitzen, aus der Körperwelt in die geistige Welt, aus der vergänglichen Welt in die unvergängliche? Wie wurde dir für immer das Heil zu Theil? Darauf spricht Ormuzd: Frage den nicht, den du fragst, ihn, der den furchtbaren, schrecklichen, leidvollen Weg gegangen ist, die Trennung von Leib und Seele erlitten hat. Bringt

ihm Speisen aus Zarmaya-Oel bestehend: für einen Jüngling, der gut denkt, spricht, handelt und guten Glauben hat, ist dies die Speise nach dem Tode, für eine Frau, die sehr gut denkt, spricht, handelt, die wohlgezogen, dem Gatten gehorsam und fromm ist, ist dies die Speise nach dem Tode.

Wenn aber der Gottlose stirbt, wo weilt in den ersten drei Nächten seine Seele? Ormuzd sprach: In der Nähe des Kopfes läuft sie umher, diese Worte aus den Gâthâs recitirend:

Nach welchem Lande soll ich fliehn,
und wohin soll ich flüchtig gehn?

In diesen drei Nächten erlebt die Seele soviel Leid wie die Welt der Lebendigen zusammen. Am Ende der dritten Nacht, wenn die Morgenröthe aufleuchtet, erscheint die Seele an schrecklichen Orten und in üblen Düften weilend. Ihr weht ein Wind entgegen von Norden her, übelriechend, übelriechender als alle andern Winde. Diesen Wind einathmend spricht die Seele des Gottlosen: Woher weht dieser Wind, der übelriechendste, den ich je mit der Nase gerochen habe?¹⁾ Beim Kommen dieses Windes erscheint sein eigenes Wesen in Gestalt eines hässlichen Mädchens, eines verworfenen, abscheulichen —. Zu ihm spricht fragend die Seele des Gottlosen: „Was für ein Mädchen bist du, das hässlichste von allen Mädchen die ich je gesehen habe?“ Ihr erwiedert sein eigenes Wesen: „Ich bin dein eignes Wesen, o Jüngling (der du schlecht denkst, sprichst, handelst und schlechten Glauben hast).“ „Und wer,“ spricht die Seele, „hat dich angethan mit dieser Hässlichkeit, Schlechtigkeit und Lasterhaftigkeit, wer hat dich so krank, faulig, übelriechend, unglücklich und elend gemacht wie du mir erscheinst?“ „Du warst es,“ erwiedert das Mädchen, „o Jüngling — der mich ange-

1) Hier bricht der Originaltext ab, aber eine Uebersetzung desselben in Pehlevi ist uns im Buche von Artâi Virâf, Kap. XVII erhalten. Mit Hülfe dieser Uebersetzung und im Gegensatz zu dem, was oben vom Schicksal der Seele des Frommen erzählt ist, wird man das Verlorene wiederherstellen können so wie oben geschehen.

than hat mit dieser Hässlichkeit, Schlechtigkeit und Lasterhaftigkeit, der mich so krank, faulig, übelriechend, unglücklich und elend gemacht hat, wie ich dir erscheine. Wenn du sahst, dass Jemand die heiligen Handlungen vollzog, die Jazata's verehrte, Wasser, Feuer, Vieh, Pflanzen und die übrigen guten Geschöpfe behütete, dass er den Guten und Würdigen, die von fern oder von nah kamen, Gaben gab und Herberge verschaffte, da warst du geizig, schlossest die Thür und thatest den Willen Ahrimans und der Devs. Wenn ich widerwärtig war, hast du mich widerwärtiger, wenn ich schrecklich war, hast du mich schrecklicher gemacht, wenn ich im Norden¹⁾ sass, hast du mich noch nördlicher gesetzt durch diese deine schlechten Gedanken, Worte, und Werke. Mich wird man verfluchen, wie man verflucht Ahriman, den schon lange verfluchten und übel befragten“(?). Zum ersten Mal schreitet vor die Seele des Gottlosen, in „schlechte-Gedanken“ hält sie an, zum zweiten Male schreitet vor die Seele des Gottlosen, in „schlechte-Worte“ hält sie an, zum dritten Mal schreitet vor die Seele des Gottlosen, in „schlechte-Werke“ hält sie an.²⁾ Zum vierten Mal schreitet vor die Seele des Gottlosen, in der unendlichen Finsterniss hält sie an. Zu ihr spricht fragend ein Gottloser, der früher gestorben ist: Wie, o Gottloser, starbst du, wie, o Gottloser, gingst du weg aus den kuhreichen Wohnsitzen, aus der Körperwelt in die geistige Welt, aus der vergänglichen in die unvergängliche? Wie wurde dir für lange Zeit Weh zu Theil?“ Es spricht Ahriman: Frage den nicht, den du fragst, ihn, der den furchtbaren, schrecklichen, leidvollen Weg gegangen ist, die Trennung von Leib und Seele erlitten hat. Bringt ihm Speisen aus Gift und giftig Riechendem: für einen Jüngling, der schlecht denkt, spricht, handelt und schlechten Glauben hat, ist dies die Speise nach dem Tode, für ein verworfenes Weib, das sehr schlecht denkt, spricht, handelt, schlecht gezogen, dem Gatten ungehorsam und gottlos ist, ist dies die Speise nach dem Tode.“

1) Im Norden liegt die Hölle.

2) Hier setzt der Originaltext wieder ein.

Das Bild, welches uns hier von dem Schicksal der Seele nach dem Tode entworfen wird, ist kein ganz vollständiges, es fehlen ihm einige Züge, wie wir aus andern Stellen der Avesta und den spätern Parsenschriften ersehen können. So passirt nach dem Vendidad¹⁾ die Seele nach der dritten Nacht über die „hohe Hara“, ein Gebirge, das die Erde umgiebt und bis zum Himmel reicht, um zu einer Brücke, welche die Tschinvatbrücke genannt ist, zu gelangen. Zu dieser Brücke, heisst es, kommt der Fromme sowohl wie der Gottlose. Sie wird auch an andern Stellen des Avesta erwähnt, aus denen wir erfahren²⁾, dass es die Brücke ist, die zum Paradiese führt. Sie heisst:³⁾ die weitberühmte, starke, wohlbehütete, rechtbehütete. Sie wird nämlich von zwei Hunden bewacht, wie aus Vd. 13, 9 hervorgeht, wo gesagt ist: nicht hilft (?) seiner Seele nach dem Tode eine andere Seele noch auch die beiden Hunde, die die Brücke bewachen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese beiden Hunde, welche die Brücke bewachen, auf der die Seele des Frommen zum Paradiese eingeht, während die des Gottlosen nicht darüber passiren kann, dieselben sind wie die, welche nach der vedischen Vorstellung den Eingang zur Todtenwelt bewachen. Dass der griechische Kerberos der eine von diesen beiden Hunden, der „scheckige“, ist, sahen wir oben. An dieser Brücke wird — wenn wir Vd. 19 richtig übersetzen — das Bewusstsein und die Seele nach dem Antheil an Gütern, der ihr in der irdischen Welt beschieden war, gefragt (?). Dann kommt ein weibliches Wesen, das als schön, stark, wohlgewachsen u. s. w. bezeichnet wird, offenbar jenes Mädchen, das eigene Wesen des Menschen, von dem It. 22 die Rede war. Die Seele überschreitet darauf die Tschinvatbrücke und kommt ins Paradies, wo der Genius Vohumano (d. h. der gute Sinn), von seinem goldnen Thron sich erhebend, zu ihr spricht: Wie bist du, o Frommer, hierher zu uns gekommen, aus der vergänglichen Welt in die unvergängliche? Freudig geht dann die Seele des

1) 19, 27 f. 2) Vgl. Is. 19, 6. 3) It. 24, 42.

Frommen zu den goldenen Thronen des Ormuzd und der Ameshaspenta's, zum Garonmâna, der Wohnung des Ormuzd, der Wohnung der Ameshaspentas, der Wohnung der übrigen Frommen. Die sündige Seele des gottlosen, ungläubigen Menschen dagegen wird von einem Teufel, Namens Vîzarsha (d. h. Fortschlepper) gebunden weggeführt und in die Finsterniss geschleppt. Weiter erfahren wir aus unserer Stelle nichts, die leider nur ein Fragment einer — wie It. 22 metrisch abgefassten — Schilderung vom Schicksal der Seele nach dem Tode ist.

Ausführlicher aber als das Avesta handeln die Pehlevi-schriften über die Art, wie die Seele ins Paradies oder in die Hölle gelangt, sowie über Himmel und Hölle selbst. Ich stelle die betreffenden Angaben dieser Schriften im Folgenden zusammen, nicht nur um das Thema erschöpfend zu behandeln, sondern auch um eine Vergleichung des jüngeren Berichtes mit dem älteren und damit ein Urtheil über die Treue der Parsenüberlieferung zu ermöglichen.

Die wichtigste Stelle findet sich im Mainyo-i-Khrad im 2. Kapitel. Dort heisst es: „Auf das Leben verlass dich nicht, denn am Ende kommt der Tod und den Leichnam“ — der nach Parsengebrauch ausgesetzt wird — „verzehren Hund und Vogel, die Knochen fallen zur Erde, und während dreier Tage und Nächte sitzt die Seele da, wo der Kopf lag. Beim Anbruch des vierten Tages geht die Seele mit Hülfe Serosh's des frommen und Vai des guten und Vahrâm des gewaltigen und trotz des Widerstandes Ast-vahâd's und Vai des schlechten und der Teufel Frehzist und Nîzist und trotz der Bosheit Khashm's des Uebelthäters, des verletzenden, zur Tschinvatbrücke, der hohen, furchtbaren, über die Jeder, ob fromm oder gottlos, gehen muss.“ (Diese befindet sich am Tschakât-i-dâitîk, dem Berge des Gerichts, der in der Mitte der Welt steht.¹⁾) „Und viele Widersacher erheben sich dort, so der boshafte Khashm, der verletzende, und Astvahâd, der alle Geschöpfe verschlingt, ohne satt zu werden, während Mihir

1) Bd. XII, p. 22.

(Mithra) und Serosh und Rashn vermittelnd eintreten und Rashn der Gerechte die Abwägung vornimmt.¹⁾ Dieser wägt mit seiner gelben goldenen Wage²⁾ nach keiner Seite falsch, auch nicht um ein Haar breit, und begünstigt keinen, gleichviel ob er Gerechte oder Gottlose, ob er Fürsten oder Herren wägt. Und er richtet über die Fürsten und Herren nicht anders als über den geringsten Mann.

Und wenn die Seele des Frommen die Brücke überschreitet, wird diese fast eine Parasange breit,³⁾ und die Seele des Frommen geht mit Hülfe des frommen Serosh darüber. Entgegen kommen ihr ihre guten Werke in Gestalt eines Mädchens, die schöner und besser ist als alle Mädchen auf Erden. Zu ihr spricht die Seele des Frommen: Wer bist du? Nie habe ich ein Mädchen, das schöner und besser wäre als du, auf Erden gesehn. Ihr antwortet die mädchengestaltige: Ich bin kein Mädchen, sondern deine guten Werke, o Jüngling von guten Gedanken, Worten, Werken und Glauben. Wenn du auf Erden sahst, dass man den Götzen diene, setztest du dich hin und verehrtest die Jazata's; wenn du sahst, dass man Gewalt that und Raub übte, dass man gute Menschen beleidigte und hochmüthig behandelte, dass man Reichthümer auf unrechte Weise ansammelte, da hast du von den Geschöpfen Gewaltthat und Raub abgehalten. Du hast an die guten Menschen gedacht, hast sie gastlich aufgenommen, beherbergt und ihnen Gaben gegeben, sie mochten von nah oder fern her kommen. Auch hast du deinen Besitz auf gute Weise erworben. Und wenn du sahst, dass man unrecht richtete, sich bestechen liess und falsches Zeugniß ablegte, da setztest du dich hin, sagtest die Wahrheit und sprachst gutes. Siehe! dies bin ich von dir: die

1) Vgl. die ägyptische Vorstellung: auf der untrüglichen Wage der Wahrheit und Gerechtigkeit werden ihre (der Seele) Handlungen abgewogen — Maspero's Geschichte der Morgenl. Völker, übers. von Pietschmann, p. 40.

2) Artâi Vîrâf V, 5.

3) Neun Wurfspeere breit, ebenda.

guten Gedanken, Worte und Werke, die du gedacht, gesprochen und gethan hast. Wenn ich erhaben war, hast du mich erhabener, wenn ich geehrt war, hast du mich geehrter, wenn ich strahlend war, hast du mich strahlender gemacht. — Und wenn sie weiter schreitet, weht ihr ein süß duftender Wind entgegen, der wohlriechender ist als alle Wohlgerüche. Die Seele des Frommen fragt den Serosh: Was für ein Wind ist dies? Ist mir doch niemals auf Erden ein so wohlriechender Wind entgegengekommen! Ihr erwiedert Serosh der fromme: Dieser Wind kommt aus dem Paradiese, welches so wohlriechend ist. Dann setzt sie den ersten Schritt in „gute-Gedanken“, den zweiten in „gute-Worte“, den dritten in „gute-Werke“, beim vierten kommt sie in das unendliche Licht, das ganzstrahlende, und alle Jazatas und Ameshaspentas kommen ihr entgegen und sprechen zu ihr: Wie bist du aus der vergänglichen, schrecklichen, leidvollen Welt zu dieser unvergänglichen, leidlosen Welt gekommen, o Jüngling von guten Gedanken, Worten, Werken und Glauben? Darauf spricht Ormuzd der Herr: Fraget ihn nicht, denn von seinem lieben Leibe getrennt ist er auf einem furchtbaren Wege gekommen. Bringet ihm die süsseste Speise, das Maidyô-zarm Oel, dass er seine Seele sich erholen lasse von der Brücke der drei Nächte, auf der er von Astvahâd und den übrigen Devs hergekommen ist, und setzet ihn auf einen ganz verzierten Thron.“

Hier im Paradies sitzen die Seelen auf goldenen Thronen und prächtigen Decken, gehen herrlich gekleidet, wohnen in ewigem Glanze umweht von rosigen Düften, frei von Alter, Tod, Leid, Furcht und allen Widerwärtigkeiten, und leben in Freude und Herrlichkeit, vereint mit den Jazata's und Ameshaspenta's und allen Frommen, für immer und ewig. Das wunderbarste und beste an diesem paradiesischen Leben aber ist dies, dass, wie es Mkh. VII heisst, die Seelen „es nicht überdrüssig werden im Paradiese zu sein.“ Das Paradies ist übrigens auch örtlich bestimmt¹⁾: seine erste Abtheilung (gute-Ge-

1) Mkh. VII.

danken) reicht von der Sternenbahn bis zur Mondbahn, die zweite Abtheilung (gute-Worte) von der Mondbahn bis zur Sonnenbahn, die dritte Abtheilung (gute-Werke) von der Sonnenbahn bis zum Garonmâna, der Wohnung Ormuzd's. Entsprechend glänzen die Seelen der ersten Abtheilung wie die Sterne, die der zweiten wie der Mond, die der dritten wie die Sonne.

Wenn aber der Gottlose — so fährt Mkh. II fort — stirbt, läuft seine Seele drei Tage und Nächte in der Nähe des Kopfes umher und schreit: wohin soll ich gehen und wen habe ich zum Schutz? Und alle Vergehen und Sünden, die sie auf Erden gethan hat, sieht sie in diesen drei Tagen und Nächten vor Augen. Am vierten Tage kommt der Dev Vîzarsh und bindet die Seele des Gottlosen mit schlimmen Banden und führt sie trotz des Widerstandes des frommen Serosh hin zur Tschinvatbrücke. Hier legt Rashnu der gerechte die Seele des Gottlosen in ihrer Schlechtigkeit bloss. Und Vîzarsh, der Dev, ergreift die Seele und schlägt und quält sie mit Schmach und Tücke. Und die Seele des Gottlosen schreit laut und fleht kläglich und kämpft vergebens um das Leben, aber ihr Kämpfen und Jammern nützt nichts und keiner von den Guten noch auch von den Devs kommt ihr zu Hülfe, sondern Vîzarsh der Teufel schleppt sie hoffnungslos in die unterste Hölle.

Darauf kommt ihr ein Mädchen, die den Mädchen nicht ähnlich ist, entgegen. Die Seele des Gottlosen spricht zu dem hässlichen Mädchen: Wer bist du? Nie habe ich auf Erden ein hässliches Mädchen gesehen, das hässlicher und abscheulicher gewesen wäre als du. Ihr erwiedert das hässliche Mädchen: Ich bin kein Mädchen, sondern deine schlechten Werke, du abscheulicher, der du schlecht denkst, sprichst, handelst und schlechten Glaubens bist. Wenn du auf Erden sahst, dass Jemand die Jazata's verehrte, da hast du dich hingesezt, hast Götzendienst getrieben und die Teufel und Lügengeister angebetet. Und wenn du sahst, dass Jemand gute Menschen gastlich aufnahm und beherbergte und

ihnen Gaben gab, sie mochten von fern oder nah kommen, da hast du gute Menschen hochmüthig und geringschätzig behandelt, ihnen nichts gegeben und die Thür geschlossen. Und wenn du sahst, dass Jemand gerecht richtete, sich nicht bestechen liess, wahres Zeugniß ablegte und gute Rede führte, da hast du dich hingesezt, hast ungerecht gerichtet, falsches Zeugniß abgelegt und üble Rede geführt. Siehe! dies bin ich von dir: die schlechten Gedanken, Worte und Werke, die du gedacht, gesprochen und gethan hast. Wenn ich verworfen war, hast du mich verworfener, wenn ich verachtet war, verachteter gemacht, wenn der Platz, auf dem ich sass, das Auge beleidigte, so hast du bewirkt, dass er das Auge noch mehr beleidigt.

Dann wankt sie beim ersten Schritte nach „schlechte-Gedanken“, beim zweiten nach „schlechte-Worte“, beim dritten nach „schlechte-Werke“ und kommt beim vierten Schritt vor Ahriman den bösen und die übrigen Teufel. Und die Teufel verspotten und verhöhnen sie und sagen: Was hat dich geplagt, dass du von Ormuzd dem Herrn und den Ameshaspenta's und dem duftenden, lieblichen Paradiese kamst, um Ahriman und die Teufel und die dunkle Hölle zu sehen? auf dass wir dir unbarmherzig übles anthun und du lange Leid sehest!¹⁾ Doch Ahriman schreit den Teufeln zu: Fragt sie nicht, denn getrennt von ihrem lieben Leibe ist sie den schlimmen Weg gekommen; bringt ihr aber die schmutzigsten und schlechtesten von den Speisen, die in der Hölle gegessen werden. Und sie bringen ihr Gift und Schlangen und Scorpione und anderes Gethier, das in der Hölle ist, und geben sie ihr zu essen. Und bis zur Auferstehung und dem jüngsten Gericht duldet sie viele Leiden und Strafen aller Art, wie sie der Hölle würdig sind. Und das schlimmste ist, dass dort die Speise nur wie fauliges Blut ist.“

1) A. V. Kap. 100 verspottet Ahriman die Bösen in der Hölle und spricht: Warum asst ihr doch das Brot des Ormuzd und thatet mein Werk? dachtet nicht an euren Schöpfer, sondern vollbrachtet meinen Willen?

Was die Lage der Hölle betrifft, so giebt der Bundeshesh¹⁾ an, dass sie in der Mitte der Erde, da wo Ahriman die Erde einst durchbohrte und in sie eindrang ist; nach dem Buche von Artâi Virâf²⁾ liegt die Hölle in der Mitte einer Wüste, unterhalb der Tschinvatbrücke, in der Erde. Wenn die Tschinvatbrücke für den Frommen sich verbreitert, so muss sie sich für den Gottlosen verengen, so dass er nicht darüber gehen kann, sondern in die darunter befindliche Hölle stürzt. Um das Thor der Hölle dreht sich³⁾ das Gestirn Haptôirang (der grosse Bär) mit 99999 Geistern der Gerechten, um die zahllosen Teufel in der Hölle zurückzuhalten.⁴⁾

Die Leiden und Strafen der Hölle ausführlich zu schildern, ist der Zweck des Buches von Artâi Virâf. Dieses Buch schildert die Hölle als einen engen tiefen Schlund, der ganz von Seelen vollgestopft ist. Aber jeder, der darin ist, denkt: ich bin allein! und wenn drei Tage und Nächte vorüber sind, spricht er: „die 9000 Jahre (die diese Welt dauert, bis das jüngste Gericht eintritt) sind nun um und ich werde nicht erlöst.“ Die Hauptplagen der Hölle bestehen in eisiger Kälte, glühender Hitze, Ungeziefer, das berghoch liegt und an den Seelen nagt wie Hunde an Knochen, Gestank, der betäubt, und Finsterniss, die so dick ist, dass man sie mit der Hand greifen kann. Das Geschrei, das Ahriman, die Teufel und die Seelen ausstossen, ist so gewaltig, dass man glauben könnte, die Erde würde davon erschüttert. Es würde indess zu weit führen, wollten wir auch die einzelnen Höllenstrafen, die das A. V. Buch schildert, hier aufzählen. wir begnügen uns vielmehr damit, nur eine kleine Probe von dem Inhalt dieses Buches zu geben, um so mehr als die einzelnen Höllenstrafen doch erst in späterer Zeit ausgesonnen worden sind und von den verschiedenen Priestern gewiss auch in verschiedener Weise geschildert werden konnten.

1) Cap. III, p. 11. 2) Cap. 53. 3) Mkh. 49.

4) Darauf bezieht sich die Angabe des Avesta It. 13, 60, dass 99999 Geister der Gerechten die Sterne Haptôiringa bewachen, diese Sterne sind sonach zum Widerstande gegen die Devas geschaffen.

Der Parsenprieser Artâi Vîrâf, der Himmel und Hölle bei Lebzeiten gesehen hat, erzählt: ¹⁾ Ich sah die Seele einer Frau, die schreiend und klagend umherlief, während es auf ihren Kopf hagelte und unter ihren Füßen glühendes geschmolzenes Metall strömte. Und sie zerfetzte sich Kopf und Gesicht mit einem Messer. Und ich fragte: Welche Sünde beging der Körper, dass die Seele so schwere Strafe leiden muss? Die Engel antworteten: Das ist die Seele der schlechten Frau, die von einem fremden Mann ein Kind empfing und es umbrachte. In ihren Schmerzen und Leiden meint sie das Kind schreien zu hören und sie läuft rasend umher, wie Jemand der auf heissem Metall geht, und immer hört sie das Schreien des Kindes und zerfetzt sich Kopf und Gesicht mit einem Messer. Sie verlangt nach dem Kinde, bekommt es aber nicht zu sehen vor dem jüngsten Tage, bis zu dem sie diese Strafe leiden muss. Ferner: ²⁾ Ich sah die Seele eines Mannes und einer Frau und sah, wie man den Mann zum Himmel führte und die Frau in die Hölle schleppte. Die Frau hatte aber ihre Hand in der heiligen Schnur des Mannes und sie sprach zu ihm: Wie kommt es, dass sie dich jetzt zum Himmel führen und mich zur Hölle schleppen, während wir doch bei Lebzeiten alles Gute gemeinsam hatten. Und der Mann sprach: Weil ich die Guten, Würdigen und Armen aufnahm und beschenkte, weil ich gut dachte, sprach und handelte, weil ich Gott achtete, die Dämonen verachtete und standhaft war in der guten Religion der Verehrer Ormuzd's. Du aber verschmähtest die Guten, Armen, Würdigen und Wanderer, du achtetest nicht auf Gott, sondern dientest den Götzen, du dachtest, sprachst und handeltest schlecht und warst standhaft in der Religion Ahrimans und der Dämonen. Und die Frau sprach so zum Manne: Bei Lebzeiten warst du vollkommen Herr über mich, mein Leib, Leben und Seele waren dein, Nahrung, Unterhalt und Kleidung erhielt ich von dir: warum

1) Cap. 64. 2) Cap. 68.

hast du mich da nicht gestraft? Du hast mir nicht einmal die Ursache deiner Güte und Trefflichkeit mitgeteilt, wodurch du mich vielleicht gut und trefflich hättest machen können, so dass ich jetzt diese Leiden nicht zu erdulden brauchte. Darauf ging der Mann zum Himmel, die Frau zur Hölle. Da sie aber reuig war, hatte sie zwar die Dunkelheit und den Gestank der Hölle, aber keine andern Leiden zu ertragen, indess ihr Mann mitten unter den Frommen des Himmels sass, schamerfüllt, dass er seine Frau nicht belehrt und nicht bekehrt hatte, wodurch sie hätte tugendhaft werden können.

Während nun die Seelen, wenn ihre guten Werke die schlechten überwiegen,¹⁾ in den Himmel, im umgekehrten Falle in die Hölle kommen, gelangen die Seelen, deren gute und schlechte Werke gleich wiegen, an den Ort der Hamêstagân, der zwischen Erde und Sternbahn,²⁾ d. h. zwischen Hölle und Himmel liegt. Hier haben die Seelen ausser der natürlichen Kälte und Hitze keine Widerwärtigkeiten weiter zu ertragen. — Die Vorstellung die die Parsen von einem Schatzhause der überzähligen guten Werke haben, aus dem der bessern Seele so viel zu ihren guten Werken zugelegt wird, dass sie in den Himmel kommen kann, ist wohl erst später entstanden. Allerdings findet sich dieses Schatzhaus, von den Parsen Hamêshak-sût (= immer nützend) genannt, in dem Gâtu-Misvâna des Avesta wieder, der an drei Stellen, einmal in Verbindung mit der Tschinvatbrücke³⁾ genannt wird. Aber alle drei Stellen gehören zu den jüngsten des Avesta.

Dass aber der Unsterblichkeitsglaube der Parsen, wie wir ihn hier haben kennen lernen, in seinen wesentlichen Zügen schon zur Zeit des Stifters der Religion, Zoroasters, bestand, geht aus den Gâthâs klar hervor. Sie versprechen bestimmt dem Guten im Jenseits seinen Lohn und drohen dem Bösen Strafe an, sie sagen, dass der Fromme als Lohn die andere Welt erhält, in die Wohnung Mazdâ's

1) „Um wenigstens drei Sroshocaranâ,“ nach A. V. Cap. 6.

2) Mkh. VII. 3) Vd. 19, 36.

d. i. Ormuzd's, eingeht, während der Böse durch seine Werke an den Ort des Bösen, in die Wohnung des „schlechtesten Sinnes“ kommen, für alle Zeit in der Wohnung des Lügengeistes hausen soll. Sie kennen auch die Tschinvatbrücke, zu der Gläubige wie Ungläubige gelangen sollen. Den Namen dieser Brücke finden wir hier noch nicht als Compositum (cinvat-prtu), sondern aufgelöst als cinvatô prtû, was vielleicht Brücke des Richter's bedeutet. Auch der Sitz Ormuzd's, das Garonmâna, ist hier bekannt, es heisst in diesem Dialect garô-dmâna oder auch dmâna garô „Haus des Preises.“ Ihm steht gegenüber die Wohnung des Lügengeistes, das drûjô dmâna, in die der Böse kommt. Wie weit auch im Uebrigen der Glaube dieser Lieder mit demjenigen, den wir oben dargelegt haben, übereinstimmt, erfahren wir aus den Liedern nicht, deren Umfang sehr beschränkt und deren Inhalt noch in Halbdunkel gehüllt ist.

B. Der jüngste Tag.

Wenn nun gemäss dem Glauben der Parsen die Seele nach dem Tode ins Paradies oder in die Hölle eingeht, so soll sie dort zwar die Vergeltung ihres irdischen Wandels auf bestimmte Zeit empfangen, aber für alle Ewigkeit soll ihr das Loos dort nicht gesprochen werden. War es der ungeheuerlichen Phantasie der Brahmanen und Buddhisten ein leichtes, die Seele für unendliche Zeiten der grässlichsten Qual zu überantworten, so musste dies dem gesunden, in jeder Beziehung maassvollen und gerechten Sinn des Parsen durchaus widerstreben, wie es auch seiner ganzen religiösen Weltanschauung zuwiderlief. Dem Parsen war die Welt nur der Schauplatz, auf dem das Gute mit dem Bösen, die Schöpfung des Ormuzd mit der des Ahri-man in stetem Kampfe lag, in einem Kampfe, dem der Bekenner des zoroastrischen Gesetzes nicht theilnahmlos zusehn durfte, den er vielmehr auf Seite des guten Princip zu seinem und der Welt Heil mit durchzufechten hatte. Dass schliesslich in diesem Kampfe das Böse unter-

liegen müsste, stand dem Parsen von vorn herein fest, aber wann dies geschehen würde, hing davon ab, ob er und seine Glaubensgenossen den Kampf gegen das Böse so kämpften, wie es dem Gesetze Zoroasters gemäss ihre Pflicht war. Der Weisheit des Schöpfers Ormuzd freilich war die Zeit nicht unbekannt, in der der Kampf zu Ende ging, er wusste, dass nach 9000 Jahren das Böse besiegt sein würde. Nach Ablauf dieser Zeit muss also der Tag kommen, an welchem das Böse aus der Welt verschwindet. Mit dem Bösen müssen aber auch die Bösen verschwinden, d. h. sie müssen entweder überhaupt zu existiren aufhören oder sie müssen, befreit von der Sünde und ihrer Strafe, des Looses der Gerechten theilhaftig werden. Dies Loos beschied in der That der mildere Sinn der Parsen der Seele, die ihre Sünden in der Hölle bis zum Ende der 9000 Jahre abgebusst hatte. So kommt ganz natürlich der Parsismus zu dem Glauben an einen jüngsten Tag, an welchem das Böse vernichtet wird und die Welt, von allen Uebeln befreit, sich neu und herrlich gestaltet.

Wie wir andeuteten, muss jeder Parse das seine thun, um den Anbruch des jüngsten Tages herbeizuführen: wenn das Böse energisch bekämpft, wenn Ahrimans Macht untergraben ist, erst dann kann dieser Tag anbrechen. Wer sein Leben der Bekämpfung des Bösen, der Schwächung Ahrimans und der Devs widmet und dadurch für seinen Theil die Neugestaltung der Welt ermöglicht, den nennen die heiligen Schriften einen Soshians.¹⁾ Solcher Soshians waren schon viele in der Welt und viele werden noch kommen, unter letzteren aber — so gestaltet sich bald der Glaube — wird einer sein, der, mächtiger als die vorangegangenen, am Ende der 9000 Jahre erscheint, um das schon machtlos gewordene Böse ganz aus der Welt zu entfernen und den jüngsten Tag wirklich herbeizuführen. Auf diese Weise gewinnt der Parsismus — gleich dem Christenthum — nicht nur den Glauben an einen jüngsten Tag, ein jüngstes Gericht, die Errichtung eines herrlichen

1) Genau: Saoshyās.

Gottesreiches, sondern auch an einen künftigen Heiland und Erlöser von allem Uebel, der auch die Todten auferwecken wird. —

Ich beginne mit dem Bericht der jüngeren Parsenschriften, weil in ihnen unser Gegenstand am ausführlichsten behandelt ist.

Nach diesen Schriften wird, wenn 6000 Jahre des Bestehens dieser Welt vorüber sind, Ahriman bereits machtlos sein, im siebenten Jahrtausend wird dann der Prophet Hushêdar, im achten der Prophet Hushêdarmâh kommen, um den Götzendienst zu vernichten und die Welt zu reformiren, so dass im letzten Jahrtausend die Welt zur Erneuerung reif wird und der Soshians kommen kann.¹⁾ Wie aber — berichtet der Bundehesh²⁾ — der Mensch, wenn er zu sterben kommt, aufhört Fleisch, dann Milch, und dann auch Brot zu essen und von Wasser lebt, bis er stirbt, so wird in dem Jahrtausend des Hushêdarmâh das Bedürfniss zu essen so abnehmen, dass die Menschen von einer Opferspeise drei Tage und Nächte satt sein werden; darauf hören sie auf Fleisch zu essen, um von Pflanzen und Milch zu leben, geben dann aber auch Milch- und Pflanzenkost auf und leben bloss von Wasser. Die letzten zehn Jahre, ehe der Soshians kommt, werden sie gar nichts mehr geniessen (d. h. ihr Körper ist dann ganz immateriell, ätherisch geworden), ohne jedoch zu sterben. Ein anderes Zeichen der Zeit³⁾ ist dies, dass der Drache Dahâka (der Zohak der spätern Sage), den Feridun einst besiegt und im Berge Demavend angebunden hatte, sich von seinen Fesseln befreit, um Unheil über die Erde zu bringen, worauf jedoch der Sâmâ Krsâspa, der bis dahin unter dem Schutze von 10000 Geistern der Gerechten ge-

1) Mkh. 2, 95. 2) Cap. 31.

3) Vergl. Apokalypse, 20: und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre — und wenn tausend Jahre vollendet sind, wird der Satanas los werden aus seinem Gefängniss, und wird ausgehen zu verführen die Heiden in den vier Oertern der Erde, den Gog und Magog, sie zu versammeln in einen Streit —.

schlafen hatte, sich erhebt und den Drachen tödtet.¹⁾ Dann wird der Soshians kommen, um die Todten zu erwecken. Wie aber, fragte zweifelnd der Parse, kann man die Todten auferwecken? Darauf gab schon die heilige Schrift Antwort in einem Zwiegespräch zwischen Zoroaster und Ormuzd, das uns im Original verloren, im Bundelesh aber in Pehleviübersetzung erhalten ist. Es lautet: Zoroaster fragte den Ormuzd: Der Leib, den der Wind verweht, das Wasser weggespült hat, woraus stellt man ihn wieder her? und wie findet die Auferstehung statt? Ormuzd antwortete: Wenn ich den Himmel schuf ohne Stützen, mit überirdischer Existenz, mit fernen Grenzen, glänzend, aus Edelstein (Rubin?), wenn ich die Erde schuf, die die irdischen Dinge trägt, ohne dass eine Stütze der irdischen Welt vorhanden ist, wenn ich Sonne, Mond und Sterne mit leuchtenden Körpern im Luftraum wandern liess, wenn ich das Getreide schuf, das, in die Erde gestreut hervorsprosst und wächst, wenn ich den Pflanzen ihre vielen Adern gab, wenn ich in Pflanzen und andere Wesen ein Feuer legte, ohne dass man es brennen sieht, wenn ich im Mutterleibe das Kind bildete und schuf und seinen einzelnen Theilen, der Haut, den Nägeln, dem Blut, den Füßen, den Augen, Ohren und übrigen Gliedern ihre Verrichtung anwies, wenn ich dem Wasser Füsse gab, dass es laufen kann, wenn ich die Wolken schuf, die dieser Welt Wasser bringen und, wo sie wollen regnen, wenn ich die Luft schuf, die sich augenscheinlich durch Windesgewalt von unten nach oben, wie es ihr Wille ist, bewegt, ohne dass man sie mit den Händen ergreifen kann, wenn ich dieses alles schuf, war dies mir nicht schwieriger als die Erweckung der Todten sein wird, bei der ich doch die Hülfe der Frommen habe, die noch nicht existirten, als jenes alles geschaffen wurde, und da ja das Neue nur aus früher Gewesenem entstehen soll. Merke wohl: wenn das was nicht war, geschaffen ist, wie sollte nicht das, was gewesen ist, wieder geschaffen werden können? Denn

4) Bd. Cap. 30.

in jener Zeit wird man von der Erde die Gebeine, vom Wasser das Blut, von den Pflanzen die Haare, vom Feuer das Leben (cf. p. 207), welche diese bei der Schöpfung empfangen hatten, zurückfordern. Zuerst werden die Gebeine des Gayomart — des Urmenschen — auferstehn, dann die des Mashia und der Mashiâna — des ersten Menschenpaares — dann die der übrigen Menschen. In 57 Jahren werden Soshians (und seine Genossen) alle Todten wiederherstellen. Alle Menschen werden auferstehen, sowohl fromme als gottlose. Jedermann wird da auferstehn, wo seine Seele aus dem Körper ging. Wenn dann allen irdischen Wesen Leib und Gestalt wieder gegeben ist, werden sie auch ihre individuellen Eigenschaften wieder erhalten. Die Hälfte des Lichtes der Sonne wird den Gayomart, die andere Hälfte die übrigen Menschen kenntlich machen, so dass die Seele den Leib erkennt und weiss: das ist mein Vater, dies meine Mutter, das mein Bruder, dies meine Frau, dies der und der von meinen nächsten Verwandten. Darauf wird Isatvâstra — der Hohepriester, der Sohn Zoroaster's — eine Versammlung abhalten, bei der alle Menschen auf der Erde sein werden. In dieser Versammlung sieht jeder seine guten und schlechten Werke; in ihr wird der Gottlose so offenkundig sein wie ein weisses Thier unter schwarzen. War in der Welt ein Frommer der Freund eines Gottlosen, so wird nun in dieser Versammlung der Gottlose weinend den Frommen fragen: Warum hast du mich auf Erden von deinen guten Werken nichts wissen lassen? Und hat ihn in der That der Fromme davon nichts wissen lassen, so muss er beschämt in der Versammlung stehen. Dann wird Soshians auf Befehl des Schöpfers Ormuzd allen Menschen ihren Lohn zutheilen, ihren Werken gemäss. Die Frommen wird man darauf von den Gottlosen trennen, die Frommen in den Himmel (Garotmân) führen, die Gottlosen in die Hölle werfen. Wie ja gesagt ist: an jenem Tage, an welchem die Frommen von den Gottlosen getrennt werden, fallen jedem die Thränen auf die Füsse herab. Wenn man dann von der Gattin den Vater, den Bruder vom Bruder, den Freund

vom Freunde trennt, so wird Jedermann seine Thaten zu büssen haben. Da weinen die Frommen über die Gottlosen und die Gottlosen über sich selbst. Denn es kommt vor, dass der Vater fromm, der Sohn gottlos, der eine Bruder fromm, der andere gottlos war. Während dann die Frommen im Himmel drei Tage lang leibliche Freude erleben werden, wird man die Gottlosen drei Tage und Nächte in der Hölle körperlich strafen. Aber diejenigen, welche ihrer eignen Thaten wegen geschaffen wurden, wie Dahâka, Afrasiab der Turanier und die andern dieser Art werden als Todsünder eine Strafe erleiden, wie sie kein Mensch zu erleiden hat. Wenn dann der Komet Gurzihar(?) am Firmament von der Spitze des Mondes auf die Erde fällt, wird die Erde solchen Schmerz ausstehen, wie ein Lamm, das von einem Wolfe angefallen wird. Und das Feuer Armushtin wird die Metalle in den Bergen und Hügeln schmelzen, so dass sie in Strömen auf der Erde fliessen. Durch dieses geschmolzene Metall werden die Menschen gehen und rein werden. Dem Frommen wird es scheinen, als ob er in warmer Milch ginge, dem Gottlosen aber so, als ob er auf Erden in geschmolzenem Metall ginge. Darauf kommen die Menschen in grösster Freude zusammen, Vater und Sohn, Bruder und Freund. Und einer sagt zum andern: So und so viel Jahre sind es nun her, seitdem ich existirt habe: wie war das Gericht über deine Seele? Bist du fromm oder gottlos gewesen? Und Soshians wird mit seinen Helfern, funfzehn Männern und funfzehn Jungfrauen, ein Opfer bringen, das Rind Hadhayaosh werden sie für dieses Opfer schlachten und aus dem Fett dieses Rindes und dem weissen Hom den Unsterblichkeitstrank bereiten.

Ueber dieses Rind besitzen wir keine anderweitigen Angaben, wohl aber über den weissen Hom. Er heisst¹⁾ „der Wiederhersteller der Todten“ und wächst in der Tiefe des Sees Vourukasha, von 99999 Geistern der Gerechten bewacht. Ahriman schuf²⁾ einen Frosch in das

1) Mkh. 62, 28.

2) Bd. 18, p. 42.

Wasser, damit er den Hom beschädige, aber Ormuzd schuf dagegen einen (Mkh. 62) oder (Bd. 18) zehn Karfische, die den Hom beständig umkreisen, so dass immer einer seinen Kopf auf den Frosch gerichtet hat, um diesen wie auch anderes Gethier abzuhalten. Die Pflanze heisst auch Gokarn und gilt als heilsam und unvergänglich, wer davon genießt, wird unsterblich.¹⁾

Den so bereiteten Trank wird alsdann Soshians allen Menschen geben und alle Menschen werden unsterblich sein für immer und ewig. Wer im Mannesalter starb, der wird als Vierzigjähriger, wer jung starb, als Funfzehnjähriger fortleben. Jeder wird sein Weib finden und mit dem Weibe die Kinder. Und sie werden miteinander leben wie hier auf der Erde, aber Kinder werden nicht geboren werden. Dann wird Ormuzd mit Ahriman, Vohumano (der gute Sinn) mit Akomano (dem schlechten Sinn), Ashavahisht mit Andra, Khshathravairya mit Sâuru, Spenta-Armaiti (Demuth) mit Taromaiti (Hochmuth), Hast (?) mit Naonhaithja, Haurvatât und Amrtatât mit Tauru und Zairi (d. h. Gesundheit und Unsterblichkeit mit Krankheit und Tod), die wahre Rede mit der Lügenrede, Srosha mit Aeshma kämpfen. Es werden zwei Lügengeister übrig bleiben, Ahriman und die Schlange. Ormuzd wird in die Welt kommen, selbst als Opferpriester (Zotar), und Srosha als Sakristan (Râspîk) wird den Gürtel mit der Hand halten, sie werden den Ahriman und die Schlange durch die Weltceremonie hüllos und ohnmächtig machen. Durch den Eingang zum Himmel, auf dem er eingedrungen war, wird Ahriman wieder in Finsterniss und Dunkel zurückkehren. Die Schlange, das Höllengeschöpf, wird in dem geschmolzenen Metall verbrennen.²⁾ Der Gestank und Schmutz, der in der Hölle war, wird in dem geschmolzenen Metall verbrennen und alles wird rein werden, die Hölle des Ahriman wird hineinstürzen und in dem Metall

1) Bd. 27, 64.

2) Apok. 20: und der Teufel ward geworfen in den feurigen Pfuhl und Schwefel — und der Tod und die Hölle wurden geworfen in den feurigen Pfuhl.

zu Grunde gehen. Das Land der Hölle wird man wieder zur Freude der Welt zurückführen und nach Wunsch wird die Welt sich erneuern und unvergänglich sein für immer und ewig¹⁾. Die Erde wird frei sein von Schmutz, ohne Erhöhungen und eben; auch die Erhebung des Gerichtsberges — an dem die Tschinvatbrücke ist — wird abgetragen werden und verschwinden.²⁾ Alle Menschen aber werden ihre Stimme erheben und Ormuzd und die Ameshaspentas laut preisen. Dann hat Ormuzd seine Schöpfung vollendet und es ist kein Werk mehr für ihn zu thun übrig.

So der Bericht des Bundehesh, eines Buches, das in der Sasanidenzeit entstanden sein muss, wenn es auch die Gestalt, in der es uns heute vorliegt, erst später erhalten haben mag. In der Sasanidenzeit hatte aber das Christenthum bereits Anhänger in Persien, und man könnte daher vermuthen, dass die Eschatologie der Parsen von der christlichen beeinflusst worden sei. Dagegen ist zu bemerken, dass diese parsische Lehre in ihren einzelnen Zügen durchaus nichts christliches an sich trägt, vielmehr echt parsisch ist. Ferner ist zu bedenken, dass der Bundehesh, wie er selbst andeutet, seinen Bericht der Hauptsache nach aus dem Avesta geschöpft hat, und wenn wir jetzt im Avesta das Original zu unserm Berichte nicht mehr finden, so ist dies kein Wunder, da unser Avesta nur ein kleiner Bruchtheil der alten Literatur der Parsen ist, wie wir sicher wissen. Aber Spuren dieser Lehre vom jüngsten Tag müssten sich doch im Avesta finden — und finden sich auch.

Das Avesta kennt nicht allein den Soshians, sondern auch seine beiden Vorgänger, deren ursprüngliche Namen wir hier erfahren: Hushêdar heisst Ukhshyat-rta, Hushêdarmâh heisst Ukhshyatnemañh, und der Heiland Soshians,

1) Apok. 21: Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein.

2) Die Berge entstanden, als Ahriman zuerst in die Erde drang (Bd. 8), darum verschwinden sie nun auch mit ihm.

der am Ende der Tage kommt, führt den Eigennamen: Astvat-rta¹⁾. Dass sein Kommen das Ende für diese Welt bedeutet, beweist die Redensart: von Gayomartan — dem Urmenschen — bis zum siegreichen Soshians²⁾, mit der die Zeit vom Anfang bis zum Ende dieser Welt bezeichnet werden soll. Wenn dann im Avesta³⁾ von den 99999 Geistern der Gerechten, die den Leib des Sâma Krsâspa bewachen, die Rede ist, so war ihm gewiss auch bekannt, dass der Drache Dahâka am Ende der Tage losbrechen, aber von Krsâspa erschlagen werden würde. Die Pflanze, aus der die Unsterblichkeit bereitet wird, der weisse Hom oder Gokarn wird zweimal genannt (It. 1, 30: Gaokrna, der hehre, mazdageschaffene, und Vd. 20, 4: ich schuf viele heilsame Pflanzen rings um den einen Gaokrna) wie auch der Karfisch⁴⁾, der ihn bewacht, erwähnt wird, nur dass er in die Rañhâ anstatt in den See Vourukasha gesetzt wird (It. 14, 29: die Sehkraft, welche der Karfisch — karô-masya — hat, der im Wasser befindliche, welcher in der Rañhâ, der fernufrigen, tiefen, tausend Becken füllenden, eine haargrosse Drehung des Wassers bemerkt). Dass die Todten auferstehen sollen, lehrt uns Fragm. IV, 3, wo es heisst: in die Erde wird sich Ahriman verbergen, in die Erde verbergen sich die Devas, die Todten werden auferstehn mit ihren Leibern, ein körperliches Leben wird geführt. Der Ausdruck für die Neugestaltung der Welt ist im Avesta derselbe wie in den Pehlevibüchern, die ihn aus jenem entlehnt haben, er lautet frashôkrti, was eigentlich „Vorwärtsmachung“ bedeutet. Sie heisst die „hehre“ oder die „gute“, und wird mehreremale erwähnt. Dass dann auch der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman stattfinden wird, scheint Is. 10, 16 anzudeuten, wo es heisst: ich gehöre dem Gerechten, nicht dem Gottlosen, bis dass am Ende die Entscheidung zwischen den beiden Geistern stattfindet.

Der Heiland führt als solcher im Avesta, wie früher

1) It. 13, 128. 2) It. 13, 145. 3) It. 13, 61.

4) Aber nur einer, nicht zehn.

bemerkt wurde, den Namen Soshians (genau Saoshyās), sein Eigenname aber ist: Astvat-rta. Beide Namen werden im Avesta¹⁾ selbst erklärt: „Deshalb heisst er Soshians, weil er die ganze körperliche Welt fördern wird (sāvayât), deshalb Astvat-rta, weil er, selbst mit Körper begabt (astvat), mit Lebenskraft begabt, der Vergänglichkeit des Körperlichen (astvat) entgegentreten wird.“ Der Name Soshians ist richtig erklärt, er ist das Particip fut. der Wurzel su, die „gedeihen machen, fördern, nützen“ heisst, so dass Soshians genau bedeutet: der welcher fördern oder nützen wird. Im Namen Astvat-rta ist an unserer Stelle der zweite Theil: rta nicht erklärt, der Etymologie nach müsste es = skr. rta sein und also „recht“ bedeuten, so dass Astvat-rta etwa der „rechtschaffene unter den körperlichen“ bedeutete. Nach Vd. 19, 5 wird er „aus dem Wasser des Kāsava, aus der östlichen Gegend“ d. h. aus dem Hâmûnsee in Sedschestan geboren werden. Seine Mutter wird ein Mädchen, Namens Rdat-fdhri (= den Vater segnend?) sein, die auch den Beinamen Vîspa-taurvairi (oder vîspa-taurvâ, was dasselbe bedeutet) d. h. Allüberwinderin trägt, „deshalb“ — sagt It. 13, 142 — heisst sie Allüberwinderin, weil sie den gebären wird, der alle Anfeindungen der Devas und Menschen überwinden wird.“ Danach würde der Heiland der Parsen der Sohn einer Jungfrau sein. Aber spätere Schriften machen Zoroaster zu seinem Vater. Same Zoroaster's soll einst verloren und vom Jazata Neriosengh der Anâhita zur Aufbewahrung übergeben worden sein, ihn bewachen 99999 Geister der Gerechten vor den Devas. Aus diesem Samen werden zu seiner Zeit die Propheten Ukhshyat-rta, Ukhshyat-nemanh und der Heiland entstehen.²⁾ Im Avesta³⁾ ist nun allerdings gesagt, dass 99999 Geister der Gerechten den Samen Zoroasters bewachen, aber weiter nichts, wie andererseits auch im Bd. wohl vom Samen der Kayaniden, einer alten iranischen Königsdynastie, gesagt ist, dass er im See Kāsava aufbewahrt werde, nicht aber von

1) It. 13, 129. 2) Bd. 33, p. 80. 3) It. 13, 62.

dem Zoroaster's. Man wird daher die verschiedenen Angaben über die Geburt des Soshians am besten dahin vereinigen, dass man annimmt, am Ende der Tage werde die Jungfrau Rdatfdhri im See Kāsava baden und von dem im See aufbewahrten Samen Zoroasters befruchtet den Soshians gebären.

Aber nicht nur einzelne, zerstreute Bemerkungen über den Soshians und sein Werk finden sich im Avesta, an zwei Stellen des 19. Jeshts wird ausführlicher über ihn gehandelt und wir werden überzeugt, dass der Bericht des Bundeshesh über die Auferstehung in seinen wesentlichen Zügen echt und alterthümlich, d. h. aus vorchristlicher Zeit herrührend ist. Die beiden Stellen lauten:

V. 92 flg: Wenn aus dem See Kāsava einst
Astvat-rta erstehen wird,
der als des Ormuzd Helfer kommt,
der Sohn der „Allbesiegerin“,
der jene Siegeswaffe schwingt,
die Feridun, der starke trug,
als er den Zohak niederwarf,
mit der Afrasiab, Turans Held,
den Bösen schlug, die Kuh erschlug, —
Afrasiab fiel durch Kai Khosru,
der diese selbe Waffe trug,
die auch Kai Gushtasp einst geführt, —

Mit Geistesaugen schaut er dann,
die Wesen alle sieht er an,
die ganze Welt der Körper sieht
er mit des Segens Augen an,
und unvergänglich wird die Welt,
sobald er sie nur angeblickt.
Und sieh! Die Freunde treten vor
Astvat-rta's der siegen wird,
sie denken gut, sie reden gut,
sie handeln gut, mit gläubigem Sinn,
aus ihrem Munde kommt fürwahr
kein einziges falsches Wort hervor.

Vor ihnen beugt der Dämon sich
Aeshma, der finstre, schwertbewehrt.
Doch jener schlägt den Lügengeist
voll Finsterniss, der Hölle Spross.

Zum Kampfe kommt der schlechte Sinn,
ihn schlägt der gute Sinn sogleich,
zum Kampfe kommt das Lügenwort,
das wahre Wort schlägt es sogleich,
Gesundheit und Unsterblichkeit
besiegen Durst und Hunger dann,
es beugt ohnmächtig sich zuletzt
der Uebelthäter Ahriman.

und V. 89: Begleiten wird den Soshians
und seine andern Freunde dann,
die königliche Majestät,
wenn neu die Welt gestaltet wird,
wenn er von Alter sie befreit,
von Tod, Verwesung, Fäulniss auch,
dass immer sie gedeiht und blüht,
wenn alle Todten auferstehn,
unsterblich alles Leben wird,
wenn sich nach Wunsch die Welt erneut,
wenn unvergänglich dauernd wird
das reine Gut auf Erden hier,
wenn auch der Lügegeist vergeht.

Das Alter dieser parsischen Lehre wird uns übrigens auch durch die Griechen bezeugt.¹⁾ Plutarch, der aus ältern Quellen geschöpft hat, berichtet, dass nach der Lehre der Magier eine vorherbestimmte Zeit kommen würde, in der Ahriman durch die Seuche und Hungersnoth, die er herbeiführe, nothwendig selbst zu Grunde gehen und verschwinden müsse, und dass nachdem die Erde flach und eben geworden sei, ein Leben und ein Staat aller seligen und gleichsprachigen Menschen sein werde. Diese Stelle beweist, dass dem was sehr späte Parsenbücher von Plagen erzählen, die vor dem jüngsten Tage über die Welt kommen sollen, doch ein alter Kern zu Grunde liegen muss, wenn auch unser Avesta darüber nichts und der Bundeshesh nur das berichtet, dass der Drache Dahâka aus seinen Fesseln sich befreien wird. Ferner bestätigt diese Stelle die Notiz des Bundeshesh, dass am jüngsten Tage die Berge abgetragen und die Erde somit eben gemacht werden wird. Theopomp aber

1) Vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien p. 233—234.

hatte im achten Buche seiner Philippica mitgetheilt, dass nach der Lehre der Magier die Menschen wiederaufleben (*ἀναβιώσεσθαι*) und unsterblich sein würden, oder wie Aeneas von Gaza die Worte wiedergiebt, dass eine Auferstehung aller Todten (*πάντων νεκρῶν ἀνάστασις*) stattfinden würde. Theopomp berichtete aber auch weiter, „dass abwechselnd der eine der beiden Götter 3000 Jahre herrsche und der andere beherrscht werde; andere 3000 Jahre aber würden sie miteinander kämpfen und kriegten und einer würde die Werke des andern auflösen. Zuletzt werde jedoch der Hades zu Grunde gehen (*ἀπολεῖσθαι τὸν ᾄδην*), „die Menschen aber glücklich werden, weder der Nahrung bedürftig noch Schatten werfend.¹⁾ Und der Gott, der dies bewerkstellige, werde ruhen und rasten eine Zeit, die zwar lang sei, dem Gott aber wie einem schlafenden Menschen mässig erscheine.“²⁾ Dieser Bericht des Theopomp stimmt trotz kleiner Abweichungen mit dem des Bundeshesh vollkommen überein, und beweist das hohe Alter der parsischen Lehre. Die parsische Eschatologie, wie wir sie hier mitgetheilt haben, war also bereits im vierten Jahrhundert a. Chr., in welchem Theopomp lebte, ausgebildet.

Wie viel freilich die Gâthâs, die in ein viel höheres Alter als das vierte Jahrhundert a. Chr. hinaufreichen, von dieser Lehre kennen, ist schwer zu sagen, da ihr Inhalt für uns noch recht dunkel ist. Die Neumachung der Welt, die frashôkrti finden wir darin (Is. 30, 9), auch den Soshians, nur dass gewöhnlich von „den Soshians“ im Plural die Rede ist. Aber auch die jüngern Theile der Avesta reden von mehreren Soshians neben dem éinen, der am Ende der Tage kommt. In beiden Fällen sind damit die frommen Zoroastrier gemeint, die in hervorragender Weise das Gute gefördert, das Böse bekämpft haben. Auch ist in den Gâthâs von einer Belohnung der Guten, Bestrafung der Schlechten „am letzten Ende der Schöpfung“ die Rede,

1) D. h. sie werden keine irdischen, sondern verklärte Leiber haben.

2) Der Text des letzten Satzes ist corrupt.

wenn die Worte so richtig übersetzt sind, und an einer Stelle heisst es: wenn ihre Frevelthaten bestraft werden, wird der Lügegeist zu Grunde gehen, während die Guten unsterblich zur schönen Wohnung Mazda's eingehen. Hierin könnten wir eine Anspielung auf das jüngste Gericht finden, indess lassen sich die Worte möglicherweise anders deuten und auf das Schicksal der Seele nach dem Tode beziehn. Wir dürfen, scheint mir, daher in den Gâthâs wohl die Anknüpfungspunkte für die Lehre der spätern Bücher, nicht aber diese selbst suchen. Auch Ahriman ist den Gâthâs bekannt als Gegensatz zum heiligen Geiste, aber nicht als teuflisches Wesen und so ist auch hier nichts von einem Kampf des Ahriman gegen Ormuzd und einer schliesslichen Besiegung des ersteren gesagt.

Aber die Gâthâs nehmen freilich eine ganz eigenthümliche Stellung innerhalb der Zoroastrischen Literatur ein. Der Zeit nach älter als diese sind sie dem Inhalt nach jünger als manche Theile der übrigen heiligen Schriften. Sie wollen nicht einen Abriss des ältesten Parsismus geben, sondern sie enthalten Betrachtungen eines oder einzelner Männer, die auf dem Boden jenes älteren Parsismus stehend, über die wichtigsten religiösen Fragen speculiren. Man darf daher nicht zu viel aus dem, was sie verschweigen, schliessen, so wenig man da, wo sie schweigen, ohne Weiteres annehmen darf, dass ihre Lehre dieselbe wie die der spätern Bücher war. Wenn ihr Sinn uns besser erschlossen ist, wird es eine der wichtigsten Aufgaben der Avestaforschung sein, zu bestimmen, welche Stellung die geistige Lehre der Gâthâs innerhalb der gesammten parsischen Religionsentwicklung einnimmt.

Wenden wir nun einmal den Blick zurück. Wir sehen, dass die Inder sowohl wie die Iranier schon in der ältesten Zeit den Unsterblichkeitsglauben kennen und sind berechtigt anzunehmen, dass dieser Glaube bereits dem indo-iranischen (gewöhnlich arisch genannten) Urvolke eigen

war. Dieses Volk glaubte also, dass nach dem Tode des Leibes die Seele fort dauere, und zwar in einer jenseitigen schönen Welt, zu welcher die Seele auf einem von zwei Hunden bewachten Wege kommt und in welcher Jama, der erste Mensch und erste Gestorbene, über die Seelen herrscht. Wahrscheinlich glaubte man, dass alle Menschen dieser seligen Existenz theilhaftig werden würden. Jedenfalls war der Glaube an irgend eine Art von Hölle nicht vorhanden. Als die Iranier sich später von den Indern trennten und ihren Ormuzdglauben ausbildeten, machten sie den Jama, von ihnen Jima genannt, zum Herrscher des irdischen Paradieses und räumten den Seelen, aber nur der guten und gläubigen Menschen, den Himmel Ormuzd's zum Wohnsitze ein. Als dann die finstere Wolken-
schlange, die (als Ahi) im Veda immer von Indra, dem Gewittergott, bekämpft und besiegt wird, um sich bei jedem neuen Gewitter immer wieder zu erzeugen, von den Iraniern theils als Drache Azhi-dahâka beibehalten, theils als finsternes Princip in Gegensatz zu Ormuzd, der Licht-
gottheit, gesetzt und zu Ahriman vergeistigt wurde,¹⁾ als der Wolkenkampf nun als Weltkampf fortgesetzt wurde und die Menschen in gute und böse, in Anhänger des lichten und in Anhänger des finstern Principes zerfielen, da schuf sich von selbst als Gegensatz zu Ormuzd's strahlendem Himmel die finstere Hölle Ahriman's, die nun den Seelen der Gottlosen zum Aufenthaltsort überwiesen wurde. Lange begnügte man sich mit einem solchen Himmel und dieser Hölle, ohne von einem jüngsten Gerichte etwas zu wissen: für die Seelen der Menschen war ja gesorgt. Aber der Gegensatz zwischen Ormuzd und Ahriman konnte doch unmöglich dauernd bestehen, das religiöse und sittliche Gefühl musste eine Beendigung des Kampfes zwischen dem guten und bösen Princip und zwar durch den Untergang des letzteren fordern. Oder auch, wie Darmesteter will, wenn der Kampf des Ormuzd und Ahri-

1) Vgl. James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire.

man nur die Erweiterung und Vergeistigung des mythischen Wolkenkampfes ist, so musste, wie der Wolkenkampf mit der Erschlagung des Dämons der Finsterniss durch den Blitz und dem Sieg des Lichtes endigt, wie nach diesem Kampf die schwarzen Wolkenberge schwinden, der Himmel hell und die ganze Natur frisch wird, auch der Weltkampf entsprechend mit der Niederlage des bösen Principes und dem Siege des lichten und guten Gottes enden, so musste auch schliesslich das Böse und die Bösen aus der Welt schwinden und der ganzen Schöpfung am Ende der Erdentage das Morgenroth einer neuen Zeit ewigen Glückes heraufziehen. Dass bei dieser Neugestaltung der Welt noch ein Gericht über die Seelen stattfindet, obwohl sie schon unmittelbar nach dem Tode gerichtet worden sind, ist eine Inconsequenz, die sich auch unser Glaube zu Schulden kommen lässt. Denn auch wir sprechen von einem jüngsten Gericht und meinen doch, dass die Seelen unserer Verstorbenen sogleich zum Himmel eingegangen sind. Wie dem auch sei und auf welche Weise auch immer der Glaube an den jüngsten Tag im Parsismus sich entwickelt hat, seine Entstehung begreift sich jedenfalls aus dem Ursprung und der gesammten Entwicklung der parsischen Religion vollkommen und ist unabhängig von fremdem Einfluss, im Ganzen wie im Einzelnen, so unabhängig überhaupt Glaube und Weltanschauung eines mit andern Culturvölkern in Beziehung stehenden Volkes sein kann.

Dagegen scheinen andere Religionen nicht ganz frei vom Einfluss der parsischen Eschatologie zu sein. Dass das Judenthum des Talmud und Midrasch aus dem Parsismus geschöpft habe, ist schon früher nachgewiesen worden.¹⁾ Es genügt daher hier ein Paar Sätze anzuführen, aus denen diese Abhängigkeit der jüdischen Lehre hervorgeht. „Wenn der Fromme stirbt,“ heisst es „kom-

1) Vgl. Kohut: Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft 21.

men ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen, die ihn begrüßen und ihm zurufen: „Gehe ein in Frieden und ruhe auf deiner Lagerstätte,“ während den Bösen drei Schaaren verwundender Engel empfangen und ihm zurufen: „Fahre hinab und liege bei den Verstockten.“ Der Fromme geht ein ins Paradies, wo Engel ihm Gewänder vom reinsten Aether anziehen und ihm zurufen: „Geniesse in Freuden deine Speise.“ Sie begleiten ihn an einen von Rosen und Myrthen umdufteten Ort, sechzig Engel umgeben ihn und singen: Geniesse in Freuden den süßen Honig, weil du dem Gesetz treu bliebest etc.

Auch nach der jüdischen Lehre hat der Messias, der am Ende der Tage kommt, zwei Vorläufer, den Messias, den Sohn Josephs und den Messias, den Sohn Ephraims. Es werden grosse Plagen über das auserwählte Volk kommen, bis endlich als letzter der Menschen der Messias kommt, „der“ — wie es heisst — „mit allen durch frommen Wandel Ausgezeichneten bei der Todtenauferstehung thätig sein wird.“

Auch der Muhammedanismus, zwar nicht der des Propheten, aber wohl der des Volkes in späterer Zeit, hat manchen Zug seiner Eschatologie dem Parsismus entlehnt. Dies zeige folgende Stelle aus der „Muhammedanischen Eschatologie“ (ed. Wolff): „Nachdem die Engel den Gläubigen verhört haben, ruft Gott vom Himmel: mein Knecht ist fromm, so bereitet für ihn ein Lager in dem Paradiese und bekleidet ihn mit Kleidern des Paradieses und öffnet für ihn eine Paradiesespforte. Da führt man ihm, sagt der Prophet, Düfte und Wohlgerüche des Paradieses zu, und es wird ihm weit gemacht in seinem Grabe und darin eine so grosse Oeffnung gelassen als sein Blick zu reichen vermag. Dann kommt ein Mann mit den schönsten Kleidern und lieblichsten Wohlgerüchen zu ihm und spricht: ich will dir die frohe Botschaft bringen, die der Herr an diesem Tage, der dir verhiessen worden, dir verkündigen lässt. Da sagt der Mensch zu ihm: wer bist du? Gottes Barmherzigkeit sei mit dir! Ich habe keinen schönern Mann in der Welt gesehen als du bist. Und dieser ant-

wortet: ich bin dein frommes Thun! Dem Ungläubigen aber erscheint ein Mann von hässlicher Gestalt und üblem Geruch und spricht: möge dir Gott Böses zu Theil werden lassen! Denn wahrlich, deine ganze Handlungsweise war nur so beschaffen, dass du dich lässig zeigtest im Gehorsam und eifrig im Ungehorsam gegen Gott. Da sagt der Todte: wer bist du? Ich habe in der Welt nichts Hässlicheres gesehen als du bist. Und jener antwortet: ich bin dein schlechtes Thun! Dann öffnet er vor ihm eine Pforte zur Hölle, und er sieht auf den für ihn daselbst bestimmten Platz.“ — Auch die Tschinvatbrücke ist bekannt, denn es heisst: „Gott hat über dem Höllenfeuer eine Brücke geschaffen, und dies ist ein ausgedehnter, schlüpfriger und glatter Weg über die Mitte der Hölle — dieser Weg ist schmaler als ein Haar, schärfer als ein Schwert und finstrier als die Nacht.“ Die Gerechten kommen leicht darüber, die Ungerechten stürzen in die Hölle. Hier bleiben sie ewige Zeit und ihr Trank ist nur siedendes Wasser und übelriechender Eiter. Auch die Wage wird aufgestellt werden, in deren Schalen die guten und schlechten Werke gewogen werden. Wessen gute Werke überwiegen, der geht ins Paradies, wessen schlechte Werke überwiegen, der geht in den Höllenschlund.

Dass nun auch das Christenthum gerade in seinen wichtigsten Lehren sich mit dem Parsismus berührt, wird jeder Kenner beider Religionen ohne Weiteres einräumen. Hier wie dort der Kampf des guten Gottes gegen ein satanisches Wesen, die Vergeltung im Jenseits nach dem Tode, die Sendung des Messias am Ende der Tage zur Besiegung des Bösen, die Auferstehung des Leibes, das Gericht über die Bösen und die Errichtung des herrlichen Gottesreiches. Und welche Uebereinstimmung auch in einzelnen Zügen zwischen der parsischen Vorstellung vom Weltende und der der Apokalypse! Und doch, sieht man genauer zu, sieht man, — was ich nicht ausführen kann — wie die christliche Lehre allmählich entsteht und sich weiter entwickelt, so scheint es mir unzweifelhaft, dass das Christenthum vom Parsismus unabhängig ist, weil seine Lehren

sich unter ganz andern Voraussetzungen und auf ganz anderm Wege entwickeln als die parsischen, so dass, wo beide vollkommen übereinzustimmen scheinen, diese Uebereinstimmung eben nur scheinbar, nur äusserlich ist. Es gilt auch von den beiden Religionen der Satz: *si duo faciunt idem, non est idem*. Dabei soll aber nicht die Möglichkeit in Abrede gestellt werden, dass die apokalyptischen Vorstellungen der Juden zur Zeit Christi einzelne untergeordnete Züge dem Parsismus entlehnt hatten.

Zum Schluss sei bemerkt, dass auch die Edda ähnliche eschatologische Vorstellungen wie das Avesta hat. Wer durch Alter oder Krankheit stirbt, geht ein in die Wohnung der Hel. Auf dem „Helwege“ kommt man neun Nächte lang durch tiefe dunkle Thäler, ohne etwas zu sehen, bis man zum Giöllflusse und zur Giöllbrücke kommt, die mit glänzendem Golde belegt ist. Sie wird von der Jungfrau Modgudr bewacht. Weiter auf nördlichem Wege gelangt man zum Helgitter und durch dieses in die Halle der Hel. Vor der Wohnung der Hel liegt ein Hund, der nur einmal in der Edda erwähnt wird: als Odin nach Nifheim ritt, „kam aus Hels Haus ein Hund ihm entgegen, blutbefleckt vorn an der Brust, Kiefer und Rachen klaffend zum Biss.“ Wer im Kampfe fällt, kommt zu Odin nach Walhall, wo die Seligen (Einherier) am Kampf und Zechgelage sich erfreuen.

Wenn am Ende der Tage die Götterdämmerung anbricht, kommt zuerst Krieg über die Welt, die Bande des Bluts und der Sitte zerreißen, ein heftiger Winter tritt ein, der gefesselte Fenriswolf bricht los, die Midgardschlange speit Gift aus, dass Luft und Meer entzündet werden, der Himmel birst, Muspells Söhne, die Flammen, kommen über Bifröst, die Regenbogenbrücke, die dabei zerbricht, und der Kampf beginnt. Die Asen wappnen sich zum Kampf, die Einherier eilen zur Wahlstatt, aber sie sowohl wie ihre Gegner, der Wolf, die Schlange, der Hund Garm und Loki fallen im Kampf, worauf die Welt in Flammen aufgeht, um später wider neu zu erstehen und

neu bevölkert zu werden. „Die Erde taucht aus der See auf, grün und schön, und Korn wächst darauf ungesät.“

Bedenkt man nun, dass der Donnergott Thôr, der Tödter der Midgardschlange, dessen Name mit unserm „Donner“ identisch ist, seinem Wesen nach nichts anderes ist als der indische Indra, der Bekämpfer der Wolkenschlange, das Ódin = Wôdan, ahd. Wuotan etymologisch identisch ist mit sanskrit Vâta, dem Gott des Windes¹⁾, dass Fiörgyn, Thôrs Mutter, dem Namen nach identisch ist mit dem indischen Donner- und Regengott Parjanya,²⁾ dass Týr, der Kriegsgott, der Etymologie nach der griechische Zeus, der indische dyâus, d. h. der Himmel ist, so wird man sofort das Wesen der nordischen Götter und den Sinn der nordischen Mythen im allgemeinen verstehen. Die Götter sind Personificationen des Lichtes, ihre Gegner sind die Mächte, die das Licht von der Erde abhalten, ihre Kämpfe sind Wiederholungen des einen Kampfes, den das Licht fortwährend gegen die Finsterniss führt, der besonders im Gewitter zum Ausbruch kommt, in welchem der Donnergott mit seinem Lichtstrahl die schwarze Wolkenschlange erschlägt, welche die Regen bringenden Wolkenkühe zurückhielt. So entwickelt sich hier der Wolkenkampf zum Kampf der Götter und Riesen, um sich am Ende der Tage zum Weltkampf zu erweitern, nach dessen Entscheidung Erd und Himmel neu erstehen und der Sonnengott Baldr aus Hels Reiche wiederkehrt. So ist ja auch nach dem Gewitter die ganze Natur erquickt und neu belebt und die Sonne kommt wieder zum Vorschein, nachdem die schwarze Gewitterwolke verschwunden ist. Danach bedarf es keiner Worte mehr, um die Uebereinstimmung zwischen Parsismus und nordischer Mythologie zu erklären: sie hängen nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar zusammen. Beide, Germanen und Iranier, brachten aus der gemeinsamen Urheimat die gleichen mythologischen Vorstellungen mit, die Germanen begnügten

1) Kuhn's Zeitschrift f. Sprachw. X, 274.

2) Ebenda II, 478.

sich diese fortzubilden und zu erweitern, die Iranier thaten das gleiche, bis unter ihnen ein grosser Religionsstifter erstand, der zur Mythologie Religion brachte und beide zu einem grossen religiösen System verband, „der guten mazdayasnischen Religion,“ die im Reiche der Achaemeniden herrschte und in dem der Sasaniden neu erblühte, bis sie in Persien dem Muhammedanismus zum Opfer fiel. Doch lebt sie heute noch in freilich kleiner Gemeinde in Indien fort zum Segen derer, die ihr angehören.

Die religiösen Delicte im israelitischen Strafrecht.

Von

L. Diestel in Tübingen.

I.

1. Ungeachtet des regen Eifers, mit welchem man heute viele Probleme des Alten Testaments mit frischen Kräften in Angriff nimmt, werden die rechtlichen Verhältnisse Israels etwas stiefmütterlich behandelt. Gleichwohl ist der Rechtszustand dieses Volkes ein Gegenstand von höherer Bedeutung als man gewöhnlich denkt. Der Grad der Cultur spricht sich in der Rechtsansicht eines Volkes sowie in seinen damit enge verbundenen sittlichen Anschauungen oft viel deutlicher aus als in seinen religiösen Vorstellungen. Ist doch die Vorstellung keineswegs unter allen Umständen der getreueste Ausdruck des wirklichen religiösen Lebens und Fühlens, vollends nun der Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit, deren Zusammenhang mit der Religion im wirklichen Culturleben eines Volkes unendlich mannigfacher ist als die fertige dogmatische Theorie sich träumen lässt. Wir brauchen nur einen Blick auf die hauptsächlichsten Rügen und Forderungen der Propheten zu werfen um zu gewahren, dass die Herstellung von „Recht und Gerechtigkeit“ ihnen fast ebenso wichtig erschien, wie die Abschaffung des Götzendienstes. Das Werk des idealen Königs, des „Mesias“, besteht vor allem in einer wahrhaft gerechten Justiz

(Jes. 11) — auf orientalischem Boden bekanntlich noch heute ein kaum gekanntes, fast unverstandenes Ideal. Ohne diese feste Basis kann der wahre Prophet ein ächt religiöses Volksleben nicht denken. Nun zeigt sich aber hier, dass jene Hochschätzung und jenes Streben einen sehr zweifelhaften Werth erhielte, falls der Inhalt des erwünschten Rechts „barbarisch“ wäre d. h. wenn die positiven Rechtsnormen und Gesetze, um deren strengste Durchführungen es sich hier handeln würde, tief unter dem Niveau dessen stände, was man als wirkliche oder gar ideale Rechtsnorm ansehen könnte. Das wäre (wenigstens nach verbreiteter Ansicht) der Fall, wenn die Propheten besonders die stricteste Befolgung des „mosaischen Strafrechtes“ (denn diese Seite des Rechts ist bekanntlich in unsern Quellen fast ausschliesslich vertreten; das Civilrecht tritt fast gänzlich zurück, sogar auch das Staatsrecht) im Auge gehabt hätten, wenn sie also gefordert hätten, dass im ganzen Reiche jeder Todtenbeschwörer, jeder, der das geringste Geschäft am Sabbath verrichtete, wer Dankopferfleisch am dritten Tage genoss, wer am Versöhnungstage das Geringste zu sich nahm, also das gebotene Fasten brach, vollends wer Blut gegessen, unnachsichtlich mit dem Tode bestraft werde. Wir brauchen eine derartige Möglichkeit nur klar hinzustellen, um der Zustimmung gewiss zu sein, ein Jesajas, ein Jeremias könnte auf keinen Fall unter der Forderung allseitiger Rechtspflege Derartiges verstanden haben; das widerspräche offenkundig der ganzen Richtung ihrer Gedanken und Lehren. Dann aber haben sie ein anderes concretes Recht im Auge gehabt, als das im Pentateuche überlieferte und codificirte und die Bezeichnung desselben als „mosaisch“ würde sich demgemäss mit „israelitisch“ keineswegs decken.

Fordert hiernach die wissenschaftliche Aufgabe, den Geist der israelitischen Cultur zu verstehen, eine neue Erforschung des im A. T. vorhandenen Strafrechtes, so liegt dieselbe Forderung auf dem geraden Wege derjenigen Frage, welche heute die Forscher im A. T. am stärksten beschäftigt, der nach der literarischen Entstehung

des Pentateuchs.¹⁾ Die Art, wie man die nachexilische Datirung der sog. Grundschrift, welche heute mehr und mehr Anhänger gewinnt, für das Verständniss der religiösen und rechtlichen Entwicklung Israels verwerthet, ist freilich sehr verschieden; nach einigen Forschern hätte die genannte These überhaupt nur eine literarhistorische Bedeutung, nach andern indess eine tiefeingreifende sachliche. Die Frage selbst wird sich aber nach der Ansicht Mehrerer²⁾ nicht rein literarisch lösen lassen, sondern hier muss die sachliche Untersuchung ihr gut Theil beisteuern. Fasst man z. B., wie es heute noch Einige thun, die ganze Grundschrift als einen für die israelitische Gemeinde bestimmten, auf ihre speciellen Bedürfnisse berechneten, zu ihrer Entstehungszeit neu verfassten Rechtscodex, dem sofort objective Gültigkeit zukam, so wäre hiermit entweder ihre nachexilische Datirung unmöglich geworden oder man müsste so wichtige Stücke, wie Levit. 20, von

1) Die gewöhnliche Fassung des Problems ist selbst der überlieferten Anschauung gegenüber unrichtig, vollends nun der von den meisten Forschern vertretenen Ansicht. Man formulirt meist so: ist ein vollständiges Gesetzbuch denkbar als Basis für die ganze Geschichte Israels oder eher als Abschluss? „Gesetzbuch“ ist ein sehr schillernder Ausdruck; von Vollständigkeit desselben kann ohnehin nicht die Rede sein (da ja Ex. 21—23 nicht zur Grundschrift gehört), noch weniger von einer Vordatirung in die mosaische Zeit. Vielmehr ist zu fragen: ist es denkbar, dass in den ersten Zeiten des Königthums von einem Priester (ohne öffentliche Autorität) eine Normensammlung veranstaltet sei auf Grundlage bisheriger Ueberlieferung, welche das rechte Ritual der Jahveopfer nach ihrer Art und in ihrem Festgebrauche, sowie das der Reinigungen, endlich eine Reihe von Normen über Meidung kananitischer Bräuche (besonders bei ehelichen Verbindungen), über sittliches Verhalten, wie über Festordnung enthielt? In der Behandlung der Levitenfrage vermisst man die Einsicht, dass noch nie eine Priesterschaft ohne innere Abstufungen existirte, während der Laie von denselben wenig Notiz nahm, und dass der Priesterschaft jedes grösseren Heiligthums naturgemäss die Tendenz einwohnt, den Cultus möglichst zu concentriren und dies als Ideal, also als normale Ueberlieferung hinzustellen.

2) Vgl. Merx im Nachwort zur 2. Ausg. von Tuch's Genesis 1872 S. CII.

ihr ausnehmen. Denn dass in der neuen Gemeinde nach dem Exile keine Todtenbeschwörer, Molechsdienere u. s. f. vorhanden waren, wissen wir; jenes Stück aber muss seine heutige Form grade in einer Zeit erhalten haben, in welcher diese Vergehen stark im Schwange gingen, falls es nicht ein Schlag ins Wasser, eine theoretische Caprice sein soll¹⁾.

2. Das bisher Geleistete, so viel dessen ist, kann nämlich nicht als genügend angesehen werden. Namentlich haben die jüdischen Gelehrten dem Rechte der Israeliten oft eifrige Mühe zugewandt. Aber ihre Arbeiten besitzen fast durchweg zwei Eigenschaften, welche dieselben für ihre Zwecke wohl höchst geeignet erscheinen lassen, nicht aber für die uns vorschwebende Aufgabe. Sie betrachten nämlich die im Talmud niedergelegten Rechtsanschauungen als die natürliche Fortbildung, ja als die authentische Interpretation des mosaischen Gesetzes. Saalschütz²⁾ scheidet, um nur einige Neuere zu nennen, beides wenigstens äusserlich, aber bei Duschak³⁾ und vollends bei dem Juristen Samuel Mayer⁴⁾ geht Beides völlig in einander über. Das Werk des Letzteren werde, sollte man erwarten, besonders ergiebig sein, da bei ihm genaue Kenntniss der Originalsprache mit Rechtsgelehrsamkeit sich verband. Und doch ist es wegen jener Mischung völlig unbrauchbar. So sagt er z. B. S. 61: „Die Erdrosselung erfolgt in den Fällen, in welchen das Gesetz die Todesstrafe angedroht, aber die Art derselben nicht angegeben hat,“ nennt dann die bestimmten, mit E. bestraften Delicte und beschreibt die Execution. Dass von Erdrosselung im A. T. niemals die Rede ist, ahnt der Leser nicht, da ja der Verfasser „das israelit. Strafrecht“

1) Kalisch (An historical and critical commentary on the old testament, Leviticus part. II — London 1872 — p. 442) bringt auch keine Instanzen für seine Meinung von der nachexilischen Abfassung jenes Stückes bei.

2) Das mosaische Recht. Berlin 1853.

3) Das mosaisch-talmudische Strafrecht. Wien 1869.

4) Geschichte der Strafrechte. Trier 1876.

darstellen will. — Die zweite Eigenthümlichkeit, welche alle jene Darstellungen durchzieht, ist die apologetische Tendenz. So viel Gutes und Richtiges hierbei auch gesagt wird, so läuft doch wieder, ganz naturgemäss viel Schiefes und Irriges mit unter; namentlich wird unfreiwillig Alles, was bedenklich oder wie ein Schatten aussieht, in den Hintergrund geschoben. Das ist ja mit der gewöhnlichen Apologetik immer der Fall. Bei den meisten Darstellern läuft dies Bestreben auf den Versuch hinaus, die besondere Humanität des mosaischen Strafrechts, selbst den neuesten Gesetzen gegenüber, nachzuweisen (kennt dasselbe doch nicht die Schmach und Folter der lebenslänglichen Zuchthausstrafe!), offenbar weil man so oft das Gegentheil, grausame Härte, von demselben ausgesagt hat. Der Jurist treibt die Sache aber noch weiter. Nach S. Mayer hat schon der Talmud eine Menge feiner Rechtsunterscheidungen aufbewahrt, welche erst in der Neuzeit wieder aufgetaucht sind.¹⁾ Manches hiervon erinnert uns lebhaft an den kürzlich versuchten Beweis, schon der Talmud lehre den Darwinismus.²⁾ — Die christlichen Gelehrten der älteren Zeit können hier kaum in Frage kommen, da sie theils von jüdischer Tradition grade in Fragen der Alterthümer abhängig waren theils durch den Zweck christlicher Verwerthung die Dinge durch ein gefärbtes Glas anschauten. So werthvoll manches in der Darstellung von J. D. Michaelis ist, so frei er sich von jenen beiden Abwegen zu erhalten sucht, so

1) Vgl. S. XII der Vorrede und S. 58: „Die rechtsphilosophische Unterscheidung Kant's und Hegel's zwischen der realen Wiedervergeltung bei dem Morde und der idealen Wiedervergeltung bei der Verletzung der Glieder nach dem Werthe derselben, hat schon das israelit. Strafrecht in Theorie und Praxis aufgenommen.“

2) Die Agada und der Darwinismus. Von Dr. Placzek in Brünn in M. Rahmer's Jüd. Literaturblatt. 1878. Nr. 1. Dort heisst es auch: „Wenn Häckel in dem *Os coccygis* den unwiderleglichen Zeugen für die unleugbare Thatsache, dass der Mensch von geschwänzten Voreltern abstammt, erkennt, so kann ihm der Talmud die Priorität streitig machen, der (Berachoth 61a, Erubin 18a) ein solches Anhängsel dem Adam zuertheilt.“

bindet ihn doch das Montesquieu'sche Schema und die Tendenz, die Zweckmässigkeit und Naturgemässheit der Gesetze nachzuweisen. Dabei ist der directe Ursprung des gesammten Strafrechtes von Moses für ihn ausgemachte Sache. Neuere Darsteller begnügen sich mit Hinstellung des objectiven Thatbestandes, verzeihlich, wo man populäre Zwecke verfolgte¹⁾ — minder, wo man streng wissenschaftliche Arbeit zu erwarten Recht hat. Das Beste lieferten noch die betreffenden Artikel in den encyclopädischen Werken über die Bibel und Theologie, an sie werden wir vielfach anknüpfen müssen; allein Zweck und Ort verboten jede eingehende Untersuchung und erlaubten nur in grossen Zügen einige Umrisse zu zeichnen.

3. Es ist leicht verständlich, dass von den Juristen auch keine irgend ausreichende Unterstützung erwartet werden konnte. Sie können ja meistentheils nur das Material verarbeiten, welches ihnen von den theologischen Fachgelehrten dargeboten wird. Bedenklich wird die Sache, wo man aus gewissen allgemeinen Begriffen von oben herab die Sache bestimmen will. So stellt z. B. ein sehr verbreitetes Lehrbuch zunächst den Charakter des „orientalischen“ Strafrechts fest: hier sei noch alles Recht *jus divinum*, mithin mit der Religion völlig identisch; das weltliche Oberhaupt sei zugleich Oberpriester. Das theokratische Princip nun zeige sich schon in dieser Institution, besonders aber darin, dass das Verbrechen eine Beleidigung der Gottheit; durch die Strafe soll diese gesühnt werden. Das zweite Hauptmerkmal bestehe darin, dass nur das objective Thun, das reine Geschehen, äusserlich ins Auge gefasst und bestraft werde, ohne dass man unterscheide, ob eine Handlung *dolos*, *culpos* oder *casuell* sei. Grade diese Merkmale werden dann dem jüdischen Strafrechte vindicirt, da dieses sich ja im Orient, im Alter-

1) So in den „biblischen Alterthümern“ von Kinzler, Calw 1877. In der neuesten Auflage ist hier gerade die Darstellung des Strafrechtes recht gut, da der Verf. hierbei von zwei bibelkundigen Juristen unterstützt worden ist.

thum und in einer Theokratie finde.¹⁾ Man fühlt hier den Hegel'schen Apriorismus hindurch. Und so muss denn nothwendig ein überaus schiefes Bild von dem israelitischen Strafrechte entstehen. Einen Begriff „orientalisch“, unter den alle dortigen Völker sich leicht subsumiren liessen, giebt es eben nicht, sobald es sich um feste und concrete Erkenntniss handelt. Dass ferner alles Recht *jus divinum* sei, ist in Israel nur richtig, sofern es von Gott hergeleitet wird; die Folgerung aber, dass nun auch jedes Vergehen als „Beleidigung der Gottheit“ aufgefasst worden sei (wie noch Viele aus dem Begriffe der Theokratie folgern), ist geradezu unrichtig und lässt sich nicht nachweisen. Vollends nun schlägt die nicht selten gehörte Behauptung dem geschichtlichen Thatbestande ins Gesicht, die Priester hätten in dieser „Theokratie“ auch als Rechtskundige alles zu sagen gehabt. Vielmehr haben in Rom die Priestercollegien in der Bestimmung dessen, was *fas* und *nefas* sei,²⁾ und selbst in Athen die Eumolpiden in angeblicher Auslegung der *ἄγραφοι νόμοι* eine viel grössere Macht auf die Justiz, grade nach der religiösen Seite hin, ausgeübt, als sich dies in Israel seitens der Leviten und Priester für irgend eine Zeit nachweisen, ja auch nur vermuthen lässt, wie sich das später zeigen wird. — Und was jene angeblich rohe Auffassung der strafwürdigen Handlung betrifft, so passt dieses Merkmal für Israel vollends nicht. Gerade der Pentateuch schätzt die Tödtung keineswegs gleichartig, weder in Bezug auf die Personen noch auch hinsichtlich der Veranlassung. Der Einbrecher kann vom Hausherrn während der Nachtzeit straflos getödtet werden (Ex. 22, 2); das Gericht schützt vor dem Bluträcher den, welcher nur einen fahrlässigen oder casuellen Todschatz verübt hatte (Num. 35, 22. 23. Deuter. 19, 4. 5); zum Morde gehört der Nachweis, der Thäter sei „seit gestern oder ehegestern“ ein

1) Vgl. Berner, Lehrbuch des deutschen Strafrechts § 40.

2) Vgl. Esmarch, Römische Rechtsgeschichte. Göttingen 1856. S. 14 f.

Feind des Getödteten gewesen d. h. das Gesetz fordert also als Moment des Mordes einen dolus, wie er nach heutigem Strafrecht in diesem Grade und Umfange nicht als unerlässlich gilt. Denn die Merkmale „vorsätzlich“ und „mit Ueberlegung“¹⁾ erreichen noch nicht ganz das Niveau der an obigen Stellen geschilderten Gesinnung des Thäters. Dass das israel. Gesetz die Veruntreuung von Depositen kennt und dieselbe nicht als Diebstahl behandelt, zeugt nicht minder dafür, dass es von einer solchen Auffassung, nach welcher nur der äusserliche Thatbestand allein maassgebend wäre, weit entfernt ist. Dass endlich keineswegs die Uebertretung jeder Rechtssatzung darum, weil die letztere von Gott geoffenbart sei, auch als crimen laesae majestatis divinae aufgefasst wurde, zeugt der Umstand, dass nur eine gewisse, bestimmt abgegrenzte Zahl von Delicten diesen Rang hat und demnach die Thäter, falls nicht Menschen die Strafe vollziehen, den göttlichen Zorn d. h. die Vernichtung durch Gott selbst zu gewärtigen haben.

Jener Irrthum findet sich noch bei einem der bedeutendsten neueren Criminalisten. Binding²⁾ will im ausdrücklichen Gegensatze zu Ewald³⁾ im Dekalog nicht rein religiöse, sondern wirkliche Rechtsnormen sehen.⁴⁾ Der Mangel jeder Strafsanktion an sich beweist freilich noch nicht die erstere Fassung; aber ebensowenig wird die letztere dadurch erhärtet, dass er sagt: „Der Jude wusste, dass der Verletzer des Gesetzes getödet wurde:

1) S. Strafgesetzbuch für das deutsche Reich § 211. Vgl. Hugo Meyer, Lehrbuch des deutschen Strafrechtes. 2. Auflage. Erlangen 1877. § 86. S. 371 ff. Die Carolina redet nur vom Vorsatz; eine „längere“ Ueberlegung erachten die heutigen Criminalisten für kein unbedingt nothwendiges Merkmal des Mordes.

2) Die Normen und ihre Uebertretung. Leipzig 1872. I, 58 ff.

3) Geschichte des Volkes Israel. 1865. II, 226.

4) Vielleicht durch die Ueberlieferung verleitet, da schon die Lex Dei (ed. Blume 1834) zum Theil, vollständiger das fünfte Buch der Decretalen Gregor's IX. und später (bis auf Hugo Grotius) viele Andere den Dekalog dem Strafrechte zu Grunde legen.

was brauchte man es ihm zu sagen?“ Als Parallele erwähnt er, dass auch im altgermanischen Strafrechte die Friedlosigkeit Folge aller Verbrechen gewesen sei. Allein woher sollte der Jude das wissen? Wo findet sich denn der Satz: ihr sollt jeden tödten, der irgend ein von Gott gegebenes Gebot übertritt? Nirgends. Die vorhandenen Rechtssatzungen sprechen vielmehr ausdrücklich dagegen. Um seine These annehmbar zu machen, muss daher Binding theils die Gebote des Dekalogs sehr einschränken theils die Strafsanktionen ausdehnen. Vom Vergehen gegen das zweite Gebot: Du sollst Dir kein Steinbild machen! steht in den von ihm angeführten Stellen Deut. 17, 2—5; Lev. 24, 17 nichts. Das dritte muss er auf Verfluchung Jahves einschränken, während doch der Zusatz: „zur Nichtigkeit“ oder „eitel“ („sündlich“ ist falsch) ebenso klar auf Nichthalten freier Gelübde sich bezieht, wie der alte Zusatz: „Denn Jahve wird den nicht für schuldlos erklären, der seinen Namen ausspricht zur Nichtigkeit“ solche Deutung ohnehin nahe legt; denn verbindlich war nur ein Gelübde, bei dem man den Gottesnamen gebrauchte. Das Gebot der Elternehre musste demnach nur das „Fluchen und Schlagen“ derselben ausschliessen, gleichfalls sehr gegen den Sinn der zugefügten Verheissung. Diebstahl an Sachen, der höchstens durch fünffachen Ersatz bestraft wurde,¹⁾ müsste dann der Dekalog gar nicht meinen, sondern nur den an Menschen, was unmöglich. Und wenn den falschen Zeugen die Talion trifft, so schliesst dies ja eben die Tödtung nur in gewissen Fällen ein. Vergehen gegen das letzte Verbot aber würden noch weniger eine strafrechtliche Ahndung zulassen. — Dass aber diese Normen überhaupt keine strafrechtliche Abzweckung haben, sondern rein religiös sein wollen, zeigt erstens der alte Zusatz Ex. 20, 5, wonach Gott selbst nicht eigentlich die Uebertreter als solche bestrafen will, sondern nur

1) Also anders als der Sachsenspiegel: „Den Dief sol man hengen“. S. Artikel 13, § 1 bei Homeyer, das Sächsische Landrecht. Berlin 1861. S. 241.

solche, welche durch Uebertretung einen Hass gegen Gott an den Tag legen, — zweitens aber die ausdrückliche Absonderung dieser „Worte“ (Debarim) von den in Ex. 21—23. ausführlich dargelegten „Rechtssätzen“ (Mischpatim). Endlich ist die Hinweisung auf „das ursprüngliche von ungebändigter Leidenschaft noch bewegte Volk“ eine Charakteristik Israels zur Zeit Moses, für welche wir gern die näheren Belege hätten. Hatte denn nicht Israel in Aegypten schon längst als Volk gelebt, sei es nun mit eigenem Gewohnheitsrechte oder nach den jedenfalls juridisch recht scharf ausgeprägten ägyptischen Gesetzen? Und wo soll es als Volk „ungebändigte Leidenschaft“ gezeigt haben? Hätte ein solches denn auch nur Ein Jahr den Druck ertragen, der wohl ein Jahrhundert auf ihm gelastet hat, ohne dass es sich regte? Oder soll die Leidenschaft sich nur den eignen Volksgenossen gegenüber gezeigt haben?

Diese wenigen Andeutungen mögen uns zeigen, dass wir vorläufig auf einen fördernden Beistand unsrer rechtsgelehrten Forscher noch nicht zu rechnen haben; ehe es dazu kommt, müssen wir selbst noch wesentliche Aufgaben lösen.

4. Fast die gesammte, in den bekannten Werken niedergelegte Behandlung des israelitischen Rechtes ist rein systematischer Natur. Sie geht davon aus, dass der Pentateuch uns an den betreffenden Stellen ein eigentliches Gesetzbuch (im modernen Sinne) darbiete, welches zu Einer bestimmten Zeit verfasst und für verbindlich hinsichtlich der Rechtsübung erklärt worden ist. Ändert sich diese Anschauung, so muss natürlich auch das Bild des israelitischen Rechtes ein wesentlich anderes werden. Wer freilich sich nur die Aufgabe stellt, dasjenige übersichtlich darzustellen, was Gott geoffenbart und in dem Pentateuche hat schriftlich fixiren lassen, für den sind alle andere Fragen untergeordnet, selbst die, zu welcher Zeit etwa die vorhandenen Rechtsquellen entstanden sind: er giebt das von Gott befohlene rechtliche Sollen in schlechthin objectiver Weise. Diese Ansicht hat es aber nicht mit Israel zu thun, sondern lediglich mit der Gott-

heit selbst, und dass deren Willensmeinung gerade Israel zum ersten Adressaten erhalten hat, ist mehr zufällig. Der im 17. Jahrhundert ausgebildete Inspirationsbegriff ist hier die allein feste Basis. Dieser Begriff fordert, dass die israelitische Rechtsquelle als eine in sich völlig harmonische betrachtet werde; die übliche Projection auf Eine Ebene ist theologisches Postulat. Hierbei verlieren dann alle etwaigen literargeschichtlichen Instanzen ihren Werth.

Wir sind weit entfernt, diese Ansicht hier zu bekämpfen, verlangen nur, dass die, welche jene Projection der Rechtsquellen auf Eine Ebene und ihre rein systematische Ausbeutung vorziehen, sich jener nothwendigen Prämissen bewusst werden und dulden, dass man sie als Vertreter solcher Ansichten behandelt. Unsere Aufgabe ist eine völlig verschiedene. Wir wollen ermitteln, welches das von dem Volke Israel anerkannte Recht Norm für die Justizpflege gewesen sei; die Zeit, in welcher diese Geltung im Ganzen und im Einzelnen stattfand, können wir ebensowenig von vornherein feststellen, wie den Umfang des Rechtes; beide Fragen zu beantworten hängt von den vorhandenen Quellen ab. Ausdrücklich betonen wir aber, dass wir den Umstand, dass manche Gesetze häufig „übertreten“ worden sind und dass oft die Richter falsche Urtheile gefällt haben, nicht mit in Rechnung stellen; denn das kommt überall vor und ändert an der unter den Kundigsten vorhandenen Rechtseinsicht und an der objectiven „Geltung“ der Gesetze nichts. Nur freilich erheischt diese objective Geltung von Gesetzen einen besonderen Nachweis, falls selbst die Kundigsten so handeln und so reden, als wenn überhaupt solche Gesetze gar nicht existirten. Lässt sich jener Nachweis nicht führen, so entsteht ein starkes Präjudiz für das Nichtvorhandensein oder für das Nichtgelten gewisser Gesetze.

Jene oben genannte Anschauung leidet nun aber an zwei grossen Unklarheiten, die sofort erkennbar werden, wenn man sie an der wissenschaftlichen Aufgabe selbst

misst. Allgemein zugestanden ist, dass die Rechtsquellen innerhalb des Pentateuchs eine Mischung darbieten von rein religiösen, sittlichen und eigentlich juridischen Normen. Das Sollen in seiner vollen Breite ist dargestellt; nur ein kleiner Ausschnitt betrifft solche Normen, deren Uebertretung eine vom menschlichen Strafrichter zu beurtheilende resp. zu strafende Handlung constatirt. Jedes Bild des israelitischen Strafrechts muss selbstverständlich verzeichnet sein, welches jene Scheidung nicht vorab vorgenommen hat; die etwaige Schwierigkeit, diese Scheidung reinlich und sicher zu vollziehen, dispensirt nicht von der Aufgabe selbst. — Die zweite Unklarheit besteht darin, dass man auf die literargeschichtlichen Ergebnisse hinsichtlich der Entstehung des Pentateuchs keine Rücksicht zu nehmen pflegt. Die wissenschaftliche Arbeit der letzten hundert Jahre hat in dieser Hinsicht Erkenntnisse geliefert, welche auch für das erstrebte Rechtsbild von hervorragender Bedeutung sind. Dass abgesehen von einigen wesentlichen Grundzügen gerade die Gesetze, welche die nähere Ausführung enthalten und die allgemeinen Normen zu concreten Rechtssatzungen specificiren, erst in der Zeit entstanden sein können, da Israel in Kanaan längere Zeit gesiedelt hatte, ist aus dem Charakter dieser Darstellungen längst schlagend erwiesen.¹⁾ Es sondern sich ferner deutlich drei verschiedene Schichten von Gesetzen ab, abgesehen von den Schriften, in denen sie zuerst auftreten. Als die erste Schicht nennt man Ex. 20—23, nebst Lev. 19 (und der Hauptsache vielleicht auch 18); als die zweite den Hauptinhalt der übrigen Gesetze von Ex. 25 bis Num. 35, als die dritte die deuteronomische Codification, namentlich Deut. 12—26.²⁾ — Von diesen Gruppen finden wir in der sog. Grundschrift, welche um 1000 v. Chr. angesetzt wird (von der Reuss-Graf'schen

1) Vgl. u. A. Dillmann, Art. Gesetz und Gesetzgebung in Schenkel's Bibellexikon II, 439 ff.

2) So fast übereinstimmend Dillmann a. a. O. S. 443 ff. und Riehm Art. Gesetz im Handwörterbuch des biblischen Alterthums I, 504 ff.

Schule in's oder nach dem Exil) die sämmtlichen Gesetze von Ex. 25 bis Num. 35 incl. Lev. 19 und excl. Ex. 34. Die Gruppe Lev. 17—25 enthält zwar manches Eigenthümliche, für unsere Zwecke indess bedeutend weniger; denn die dort vorkommenden Strafsanktionen finden sich auch Ex. 31. Lev. 7. Num. 15. Jene älteste kleine Gruppe von Mischpatim (Rechtsnormen) stand wohl in dem Werke des sog. Jahvisten, der um 800 geschrieben haben soll. An diese älteste Gruppe lehnt sich dann in weiteren Ausführungen das (zum ersten Male als eigentlich abschliessende Codification auftretende) Deuteronomium, das im 7. Jahrhundert abgefasst wurde, jedenfalls vor 622 v. Chr. G. Sofern wir es hier mit Sammlungen zu thun haben, so folgt, dass diese literarischen Ergebnisse nur höchstens den terminus ad quem angeben, unter den wir Entstehen und Geltung der mitgetheilten Gesetze nicht hinabrücken dürfen, uns aber über die Zeit der wirklichen Entstehung der Gesetze noch im Dunkel lassen. Denn es erhellt von selbst, dass ein Gesetz, ja eine kleinere Gesetzesgruppe, längst thatsächlich in Uebung gewesen, ja zum Theil codificirt worden sein kann, ehe einer jener Schriftsteller sie seinem Werke einfügte. Aber auch eine zweite Möglichkeit muss offen bleiben. Grade wenn Codification und Sammlung der Gesetze vorhanden war und man sich gewöhnte, diese Codices bei der Rechtsprechung anzuwenden, musste das Bestreben entstehen, die gebotenen Rechtssätze dem praktischen Gebrauche zugänglicher zu machen, ohne dass man jedoch zu einer ganz neuen Codification schritt. Demgemäss können auch noch später einzelne Einfügungen von Gesetzen, Gesetzestheilen vorgenommen sein. Namentlich werden wir die Strafsanktionen und deren Begründung ins Auge zu fassen haben; denn erst ihre Hinzufügung macht ein Gesetz zur praktischen Handhabung geeignet, wie denn die Redaction unserer heutigen Strafgesetze bekanntlich fast ausschliesslich aus Beschreibung der rechtswidrigen Handlungen mit beigefügter Strafsanktion besteht. Diese Möglichkeit ist darum von weittragender Bedeutung, als eine ursprünglich rein religiöse

oder sittliche Norm erst durch die Strafsanktion in das engere Rechtsgebiet aufgenommen wird, mag dieselbe auch eine Zeit lang Gewohnheitsrecht gewesen sein, ohne schriftlich fixirt zu werden. Denn für den Charakter einer Rechtsanschauung macht es einen sehr wesentlichen Unterschied, ob man die Bestrafung eines Delictes der Gottheit überlässt oder ob man das Gemeinwesen selbst für verpflichtet ansieht, den Uebertreter zu bestrafen. Die erstere Ansicht liegt selbstverständlich ausserhalb des Rechtsgebietes, mit dem wir es hier zu thun haben, und ist Moment des religiösen Glaubens. Und wenn man entgegnet, im Wesen des theokratischen Principis liege es eben, diesen Unterschied zu ignoriren oder zu verwischen, so mag dies für die Masse des Volks vielfach seine Richtigkeit gehabt haben; in unsern Quellen dagegen gewahren wir sehr deutlich das Bestreben, diesen Unterschied immer bestimmter hervortreten zu lassen; hier genügt einfach die Hinweisung auf Lev. 20, 4. 5. Denn wenn auf der einen Seite der feste Glaube an die göttliche Vergeltung, den Trieb, Gesetzesübertreter mit menschlichen Strafen zu belegen, abstumpft, so erhält dies auf der andern Seite ein starkes Gegengewicht dadurch, dass die Nichtbestrafung der Uebelthäter eine Schuld des Volkes nach sich zieht in den Fällen, wo es zur Bestrafung ausdrücklich verpflichtet war.

Eine andere sehr irrige Prämisse, welche selten ausgesprochen wird, aber den meisten Erörterungen stillschweigend zu Grunde liegt, ist die Meinung, jene Rechtsquellen hätten den vollen Rang und Werth einer ordnungsmässigen Promulgation von Gesetzen, mindestens einer durch die maassgebenden staatlichen Auctoritäten anerkannten Codification. Man behauptet dies nicht, behandelt aber die „Gesetze“ ganz ebenso. In diesem Vorurtheil mischt sich ein simpler Anachronismus, der Modernes auf das Alterthum überträgt, mit einer früher vorhandenen Ansicht von der Kanonbildung. Man meinte früher, jedes biblische Buch sei sofort nach seinem Entstehen kanonisirt d. h. als unbedingte Norm für das ge-

sammte Leben des Volkes proklamirt, allseitig anerkannt und dem Inhalte nach strict beobachtet worden, mindestens von den leitenden Mächten im Staate. Dieser Wahn durchzieht sogar noch heute die Erörterungen streng kritischer Forscher, indem sie aus dem Mangel jener kanonischen Geltung einer Schrift auf ihre Nichtexistenz zu schliessen sehr geneigt sind. Die heutigen Untersuchungen über diese Kanonbildung haben indess jenen Wahn völlig zerstreut. Man erkennt an, dass jede Schrift eine längere oder kürzere Bewährungszeit durchlaufen hat, ehe sie kanonische Geltung empfangt. Eine genauere Aufklärung über den sehr allmählich sich erweiternden Begriff der Kanonicität steht indessen noch aus und bildet eine der nächsten Aufgaben der alttestamentlichen Forschung. Für unsre Rechtsquellen steht vorläufig fest, dass eine Geltung, die man etwa als „kanonisch“ bezeichnen könnte, zuerst beim Deuteronomium (c. 12—26) sich nachweisen lässt, doch erst um 622, für den ganzen Pentateuch erst nach der Zeit Esra's (458).

Somit ergibt sich, dass gerade die älteren Sammlungen lediglich als Privatschriften anzusehen sind bis zu dem zuletzt genannten Termine. Rein juridisch angesehen, könnten sie mithin ungefähr in dem Range des Sachsenspiegels, des Spiegels aller deutschen Leute (von Ficker in Innsbruck 1856 zuerst edirt), des Schwabenspiegels, des Hamburger Ordelboks und ähnlicher Sammlungen¹⁾ stehen. Schon dieser Vergleich zeigt deutlich, dass sie auch als Privatschriften keineswegs ihres Werthes als Quelle für das israelitische Recht verlustig gehen. Freilich nur unter Einer Voraussetzung, dass sie nämlich nichts anderes sind und sein wollen, als getreue Codificationen des bisher in Israel geltenden Rechtes.

1) Grade der sehr ungleiche Umfang, in welchem diese Rechtsbücher der Justizpflege zu Grunde gelegt worden sind, bietet eine wichtige Analogie gegen die nicht selten gehörte Meinung, es werde doch wohl Niemand in Israel eine derartige Gesetzsammlung verfasst haben, ohne vorab gewiss zu sein, dieselbe werde allseitige und dauernde Anerkennung in der Praxis finden.

Falls sie indess nur eine Darstellung von Rechtsnormen, wie sie sein sollten, zu geben beabsichtigen, so hätte die Quelle wohl noch immer ein Interesse, aber könnte eben nur den Rang eines von einer Privatperson verfassten Gesetzentwurfes, einer blossen *lex ferenda*, beanspruchen; über die factische Rechtsübung in Israel sagte sie indess nichts aus, und für eine Erforschung eben dieser Rechtsübung wäre sie werthlos. Entgegnet man, Niemand werde sich eine derartige unnütze Mühe gegeben haben, so vergisst man, dass die Intention des Verfassers keineswegs eine blosse juridische Phantasieübung war, sondern er wollte eine wesentliche Erneuerung der Rechtserkenntniss herbeiführen, welche dann mittelbar auch die Rechtspraxis beeinflusst hätte. Auch das Deuteronomium ist sicherlich zuerst in solcher Absicht verfasst worden und hat sehr bald nach seinem Entstehen, wenn auch mehr formell als inhaltlich, die gewünschte Anerkennung gefunden. Auch die Verfasser der andern Quellen haben schliesslich ihren Zweck erreicht (selbst wenn sie ursprünglich manche *leges ferendas* fixirten), wenn auch erst spät. Für unsre Aufgabe, besonders das vorexilische Rechtsleben Israels uns zu vergegenwärtigen, muss aber jene Unterscheidung sorgsam beobachtet werden. Kurz: die Absicht jener Sammler ging vor Allem darauf, Normen zu geben, welche ein falsches Handeln ausschlossen und das richtige zeigten; einen kleinen Theil davon bildeten rechtliche Weisungen, welche entweder von den Richtern bereits beobachtet wurden oder nach der Absicht der Sammler beachtet werden sollten.

Die grosse Schwierigkeit zu entscheiden, ob eine ursprüngliche Schrift Rechtsnormen der ersten oder der zweiten Art enthält, schmälert den Werth des Unterschiedes durchaus nicht. Jene doppelte Werthung derselben zeigt sich aber nicht nur in besondern Schriften oder Sammlungen, sondern dringt auch in den Text von jeder derselben ein. Namentlich Schriften von ungenannten Autoren (denn dass der Pentateuch als Ganzes keineswegs von Moses geschrieben sein will, wird heute allgemein anerkannt), für

das praktische Leben bestimmt, erleiden bei jeder schriftlichen Reproduction auch eine, wenngleich geringe bewusste und unbewusste Veränderung, seltner durch Weglassungen, ungemein häufig aber durch ergänzende und erläuternde Zusätze. Kaum irgend ein anderer Text läßt aber in gleichem Grade zu solchen Agglutinationen ein als Sammlungen von Gesetzen und Rechtsnormen, wie z. B. die Handschriften der oben genannten deutschen Werke ja deutlich genug zeigen.¹⁾ Und im Alterthum ist dies nicht viel anders gewesen. Nun wissen wir aber, dass der hebräische Text des Alten Testaments lange Zeit hindurch flüssig gewesen ist und erst sehr allmählig erstarrte. Erst die nachchristlichen griechischen Uebersetzer des A. T., dann der Talmud zeigen uns den Text fast genau so, wie wir ihn noch heute haben. — Für alle jene Aenderungen, welche die schriftliche Reproduction theils der alleinstehenden, theils der in dem Context der Geschichtsbücher grösseren Umfanges aufgenommenen Sammlungen erzeugte, gilt aber jene Unterscheidung: sie können bestehendes Recht aussagen, aber auch die private Meinung des Autors andeuten, wie es hätte sein sollen. Eine Verwerthung der Quellen, welche nicht mit diesen Möglichkeiten rechnet, liefert nothwendig eine Caricatur des Rechtsbildes.

5. Für die richtige Einsicht in die Rechtspflege Israels ist endlich die Frage von hoher Bedeutung, ob man sich der Unterscheidung der *crimina publica* und *privata* (um einen kurzen Ausdruck zu wählen) klar bewusst war.²⁾ Nur zu häufig schlüpft man darüber hinweg mit der Sentenz: Dies oder jenes Delict „wurde so und so bestraft.“

1) Vgl. Homeyer, *Sachsenspiegel*. S. 26 ff.

2) Dass wir natürlich nicht eine solche Klarheit erwarten, wie sie heute besteht, versteht sich von selbst. Aber auch die heutigen Rechtsansichten schwanken sehr stark in diesem Punkte. Jedes Delict nämlich, zu dessen Verfolgung ein Antrag (oder, wie bei Beleidigungen von Bundesfürsten und gesetzgebenden Versammlungen eine „Ermächtigung“) nothwendig ist, fällt gewissermassen in's Privatrecht. Der Umfang der sog. Antragsdelicte hat sich bekanntlich sehr verschieden gestaltet, bis in die neuesten Rechtsbildungen hinein.

Dies setzt aber jedenfalls Behörden im Lande voraus, welche gewisse, ihnen zur Kenntniss gelangende Verbrechen „von Staatswegen“ verfolgten. Solche gab es aber nicht. Weder den Aeltesten in den Städten noch den Richtern wird die Funktion zugewiesen, Verbrechen aufzuspüren und dann den Delinquenten den Process zu machen. Diese Lücke des Gesetzes (falls man es als solche betrachten will) wird aber durch die Rügen der Propheten vollauf bestätigt. Dieselben haben ungemein häufig die Richter als Gegenstand, aber nur ihre Bestechlichkeit, Habsucht, Rechtsverweigerung gegen Beistandslose, aber niemals wird ihnen Lässigkeit im Aufsuchen und Verfolgen von Verbrechern vorgeworfen. Die Gesetze richten sich an das ganze Volk, entweder stillschweigend, sofern gar kein Adressat genannt wird, oder direct, wie Lev. 20, 4, wo der Fall gesetzt wird, dass „das Volk des Landes“ einem Molechsdieners durch die Finger sehen könnte. An das Volk im Ganzen richtet sich auch die häufige Mahnung des Deuteronomikers „das Böse aus ihrer Mitte fortzuschaffen“. Wie oft rügen z. B. die Propheten den Götzendienst! Und doch richtet sich ihr Tadel niemals gegen solche, deren Pflicht es gewesen wäre, solche Uebertretungen zu verhindern;¹⁾ Niemand wird für das Umsichgreifen derselben in rechtlicher Beziehung verantwortlich gemacht. Kurz: sämtliche Vergehen trugen den Charakter von Antragsdelikten, und wo kein Kläger auftrat, gab es natürlich auch keinen Process, kein Urtheil, keine Bestrafung. Dass aber die Anklage nicht muthwillig geschehe, dafür war gesorgt: mindestens zwei Zeugen mussten (eidlich) eine Aussage erhärten und bei der Execution z. B. bei der Steinigung selbst thätig sein, wenngleich Fälle wie 1 Kön. 21, 10 ff. Zweifel erwecken, ob jene Fürsorge ausreichend war, ohne genaueste Prüfung der Zeugenaussage selbst und ohne Gestattung von Schutzzeugen seitens des Angeklagten. Den falschen Zeugen traf aber dieselbe Strafe, welche über den Angeklagten

1) Vgl. Riehm, Handwörterbuch f. d. bibl. A. Art. Gerichtswesen S. 491: „Vom Staat bestellte Ankläger und Advokaten gab es nicht.“

verhängt worden war oder wäre. — Selbst bei dem Morde fand keine Ausnahme hiervon statt, so oft auch die gewöhnliche Darstellung diese Sache verschleiert oder gar läugnet.¹⁾ Gerade die Stellen, welche am ausführlichsten darüber handeln (Num. 35. Deut. 19), zeigen, dass das öffentliche Gericht nur dann über einen Mord erkannt hat, wenn der Tödschläger dasselbe zum Schutze gegen den Bluträcher anrief. Nirgends ist ausgesagt, dass der Bluträcher (d. h. das durch den Tod eines nahen Verwandten zur Bestrafung des Mörders verpflichtete Familienglied) durchweg und in jedem Falle nur dann den Delinquenten umbringen dürfe, wenn erst ein verdammendes Urtheil des Gerichts vorlag. Dies geschah nach dem ganzen Tenor des Gesetzes nur dann, wenn der Thäter den Schutz der Gerichte angerufen hatte.

Die Richtigkeit unsrer Ansicht bewährt sich gerade dadurch, dass sich etwa hundert Jahre vor dem babyl. Exil eine sich anbahnende Aenderung jener bisher gültigen Rechtsanschauung nachweisen lässt. Sie zeigt sich in dem eigenthümlichen Brauche Deut. 21, 1—9. Hiebei liegt nämlich die Voraussetzung zu Grunde, dass Gott über das Volk zürnen würde, falls nicht ein Erschlagener gerächt wird. Indess handelt es sich hier sichtlich um eine Ausnahme, nämlich um eine Tödtung, bei welcher kein Bluträcher auftritt. Das Land ist durch dies Blutvergiessen verunreinigt; es wird erst (symbolisch) gereinigt, indem das Blut des Mörders geflossen ist, genauer indess so, dass „nicht (sc. ungerächt) unschuldiges Blut vergossen werde“ Deut. 19, 10. 13. Jenes Gesetz macht nun die Aeltesten der dem Fundorte des Getödteten zunächstliegenden Stadt für die Bestrafung verantwortlich. Aber nach 21, 7 beschränkt sich der Inhalt des Reinigungseides seitens der Aeltesten nur darauf: „Unsre Hände haben dies Blut nicht vergossen und unsre Augen haben es nicht gesehen“ d. h.

1) So Sam. Mayer, *Gesch. der Strafrechte* mit ausdrücklicher Polemik gegen Hegels richtige Ansicht S. 35: der Mord sei ein öffentliches Verbrechen gewesen, und doch behandelt er bald darauf die Blutrache, der ja die entgegengesetzte Anschauung zu Grunde liegt.

sie sind weder Thäter noch können sie als Belastungszeugen für einen solchen dienen. Der volle Begriff eines *crimen publicum* wäre erst gegeben, wenn sie hinzufügen würden: „Wir haben aus allen Kräften nach dem Mörder gesucht und haben ihn nicht gefunden.“ Grade diese Aussage fehlt. — Einen Schritt weiter führt Deut. 17, 4. Es handelt sich da um Götzendiener. „Und wird es Dir angesagt, und Du hörst es, so sollst Du gut forschen.“ Es genügt hier also die blosser Anzeige des Delicts, um eine Verfolgung zu veranlassen. Allein der Angeredete ist auch hier nur das ganze Volk, nicht etwa „Richter, Antleute oder Aelteste“; jenen liegt nach 16, 18 lediglich das Richten ob.

Eine dritte Spur, dass sich die ursprüngliche Anschauung geändert habe, zeigen die Königsbücher in den bekannten Urtheilen über die Könige, dass sie die „Höhen“ nicht ausgerottet hätten, sowie in der Angabe Saul habe die Todtenbeschwörerinnen ausgerottet (1 Sam. 28, 9), Assa die Hierodulen aus dem Lande vertrieben und die Götzen vertilgt (1 Kön. 15, 12. 13.), wie auch Hiskia mit den Ascheren und Höhenkulten that (2 K. 18, 4), und noch umfänglicher Josia (2 K. 23). Aber nur bei diesem (23, 24) ist auf die Gesetzesbefolgung hingewiesen. Alle solche Reformationen fasst der Geschichtschreiber zwar als Pflicht der Könige auf, aber nicht eigentlich so, dass durch bestimmte Behörden fortan jedem Wahrsager, Götzendiener, Zeichendeuter der ordnungsmässige Process hätte gemacht werden sollen. Freilich lag dies als Consequenz in der Anschauung: das öffentliche Wohl verlangte eine durchgängige Ausrottung alles Götzendienstes. Aber über dies religiöse Hauptdelict hinaus ward der Grundsatz nicht erweitert. Und grade jene Aenderung der Rechtsansicht blieb nur theoretisch, sofern in dem neuen Staate nach dem Exil überhaupt kein Götzendienst mehr vorhanden war.

II.

1. Die religiösen Delicte nehmen im israelitischen Strafrecht nicht nur einen bedeutenden Raum ein; sie

sind es auch, welche demselben sein eigenthümliches Gepräge aufdrücken, welche den Ruf besondrer Härte oder Strenge veranlasst haben und mit den modernen Anschauungen am meisten contrastiren.¹⁾ Andererseits verrieth grade diese Richtung eine hohe, fast zu ideale Anschauung, welche in der Verletzung religiöser Normen eine tiefe Gefahr für das Gemeinwesen erblickt.

Wie bedenklich es ist, hier aprioristische Folgerungen aus dem „theokratischen“ Charakter des israelitischen Rechtes zu ziehen, zeigt eine einfache Erwägung. Religiöse Delicte werden freilich zunächst sich auf die Gottheit und die Verehrung des Landesgottes, also Jahves beziehen. Und da werden wir freilich Gesetze gegen Verfluchung Jahves, gegen Götzendienst u. dgl. finden. Der Gegensatz gegen die neuere Anschauung ist hier aber keineswegs sehr gross. Noch heute wird Gotteslästerung bestraft;²⁾ freilich ist die Beziehung auf die Gottheit ersetzt durch die auf ihre Bekenner, sofern das „Aergerniss geben“ der Haupterfolg der blasphemischen Aeusserungen sein muss, — eine schwankende Instanz und in der Praxis wohl wenig beachtet, da der darin liegende Schutz der religiösen Empfindlichkeit bei zu weiter Ausdehnung leicht ins Unbestimmte verfließt und die berechtigteste religiöse Polemik zu unterbinden droht.

1) Vgl. Hugo Meyer, Lehrbuch des deutschen Strafrechtes. Erl. 1877 S. 22: „Bedeutsam für das israelitische Strafrecht der älteren Zeit . . . ist die Entschiedenheit, mit welcher ausser den Verletzungen des Einzelnen auch die Verletzung allgemeinerer und höherer Interessen gestraft wird, wobei freilich eine starke Vermischung religiöser und rechtlicher Gesichtspunkte hervortritt. Letzteres zeigt sich besonders in dem weiten Umfange, der den Religionsdelikten gegeben wird, wonach auch die Verletzung rein religiöser Satzungen dahin gehört; sie zeigt sich ferner in der von unserm Standpunkt übertriebenen Schwere der Strafen, welche grade auf diese Arten von Verletzungen gesetzt sind.“

2) Strafgesetzbuch f. d. deutsche Reich § 166. Das englische Recht legt noch die Dreieinigkeitsidee bei der Gotteslästerung zu Grunde, wozu deutsche Gerichte vielfach auch hingeneigt haben, namentlich bei Aeusserungen über Christus.

Ferner würde man erwarten, dass die geheiligten, im Dienste der Gottheit stehenden Personen durch das Gesetz in hervorragender Weise würden geschützt werden; jede Injurie, an Priestern verübt, müsste eine viel höhere Strafe nach sich ziehen, als gegen Privatpersonen. Hievon enthält nun das Gesetz nicht die geringste Spur; bei Darbringung von Sühnopfern hat wohl der Priester eine höhere Pflicht (sein Opferthier muss höheren Werthes sein) als jeder andre Israelit, aber nicht mehr Recht. Wahrscheinlich bedurfte es eines Gesetzes nicht, da die Sitte diese Lücke ergänzte, wie aus 1 Sam. 22, 17 hervorgeht. — Ebenso wenig schützt das Gesetz das heilige Eigenthum der Gotteshäuser in hervorragender Weise, wie dies bekanntlich das kanonische Recht thut. Nur die Geschichte (Josua c. 7) zeigt uns, dass von der Kriegsbeute, welche entweder vernichtet oder der Gottheit übergeben werden musste, nichts bei Strafe der Tödtung¹⁾ veruntreut werden durfte. Allein diese ganze Sache hängt genau mit der Institution des Bannes zusammen, nicht mit der regelmässigen Justiz. Die Vernichtung Achans erfolgte erst, als seine That als die Ursache schweren nationalen Unglücks erkannt worden war (Jos. 7, 11). Die Ermittlung des Thäters geschah hier durchs heilige Loos. Doch standen die Ansichten in Betreff der Durchführung solchen Bannes keineswegs fest (1 Sam. 15, 15). Das „Gesetz“ dagegen kennt keinen weiteren Unterschied zwischen Eigenthum Gottes und der Menschen. — Um so stärker scheinen die heiligen Institutionen durchs Gesetz geschützt zu werden. Genauer betrachtet sind es indess nur Thatsünden, die in Frage kommen: Sabbathbruch durch gewisse Thätigkeiten, Fastenbruch am Versöhnungstage, Genuss von Blut und dreitägigem Dank-

1) Ohne Strafsanction Deut. 13, 17: Nichts von dem Gebannten bleibe an Deiner Hand hängen, damit Jahve sich von seiner Zornesglut wende und Dir Barmherzigkeit gebe. Auf unabsichtlich geschehenen Genuss von heiligen Gaben steht nur Ersatz und ein Fünftel drüber: sonst werde man „die Sünde tragen“ Lev. 20, 14—16. Das gehört aber ins Cultische, nicht ins Recht.

opferfleisch u. ähnl., in minderem Grade die blosse Unterlassung religiöser Pflichten. Was hier nicht die Sitte mit sich brachte, hat die ausdrückliche Norm nur in wenigen Punkten ergänzt; ja dass von einem „Gesetze“ grade in diesen Fällen nicht die Rede sein kann, werden wir unten sehen. Dass z. B. ein Priester Jemanden wegen nicht gelieferten Zehntens hätte gerichtlich belangen können, lag so gänzlich ausserhalb aller rechtlichen Möglichkeit, dass davon niemals die Rede ist. Gleichwohl scheint das theokratische Princip zu verlangen, dass die richtige Erfüllung der religiösen Verbindlichkeiten auch gesetzlich erzwungen werden könne. Daraus erhellt denn, dass mit dergleichen Apriorismen die objective Sachlage nur gründlich verdunkelt werden kann; die Anwendung solcher Principien da, wo es sich um geschichtliche Thatsachen handelt, ist ja stets vom Uebel, und zu solchen Thatsachen gehört auch die in Israel geltende Rechtsanschauung und Rechtspflege.

2. Welche Religionsdelikte unterlagen also der gerichtlichen Cognition?

Dass der Dekalog Ex. 20 hier nicht als Quelle verwerthet werden kann, haben wir bereits oben gesehen; er gehört unter die religiösen Normen, welche das Gewissen des Israeliten verpflichteten. Einen sehr deutlichen Beleg gewährt hierfür auch die Stellung, welche demselben im Deuteronomium zugewiesen wird. Derselbe steht nämlich nicht in dem eigentlichen Gesetzescodex (cc. 12—26) sondern an der Spitze der zweiten Serie von Ermahnungsreden Kap. 5. Demgemäss können wir uns der neuerdings angeregten Untersuchung, ob er nicht als reifste Frucht der prophetischen Anschauung zu fassen sei, hier enthalten und bemerken nur, dass dies schon durch den Blick auf Ezech. 18, 5—6 sich nicht empfiehlt. Denn hier stellt der Prophet eine Reihe von Vergehen zusammen, deren Unterlassung den gerechten Mann als solchen kennzeichnet; gleichwohl weicht diese Liste von der dekalogischen bedeutend ab. Ebensowenig bietet der sog. zweite Dekalog Ex. 34, 17—26 Stoff dar, in welchem die cultischen Ver-

pflichtungen die Verbote überwiegen; hier tritt der rein religiöse Charakter der Normen noch bedeutend stärker hervor. — Dagegen liegt es uns fern zu leugnen, dass der erste Dekalog das Directiv für Ermittlung der eigentlichen Rechtsnormen (Mischpatim) gewesen sein könne, wie dies überhaupt in der Natur der sittlichen und religiösen Normen liegt.

Solche Rechtsnormen finden sich, wie oben bemerkt, in der vielleicht ältesten Codification Ex. 21—23. Unsre Aufgabe aus dieser Quelle die Religionsdelicte anzugeben, stösst aber auf ein gewichtiges Bedenken. Es werden hier eine grosse Zahl von religiösen Handlungen theils geboten theils verboten — sind sie sämmtlich in jene Zahl aufzunehmen d. h. beschreiben sie alle Handlungen, deren Ausübung oder Unterlassung den Delinquenten vor die ordentlichen menschlichen Gerichte und deren Verdict brachte? Oder sind nur diejenigen aufzunehmen, bei welchen sich eine bestimmte Strafsanction beifügt findet? Die Geschichte der Strafrechtsquellen zeigt nämlich deutlich, dass gar häufig rechtswidrige und strafbare Handlungen (denn beides fällt ja keineswegs zusammen) auch ohne derartige Beifügung aufgeführt werden. Sehen wir aber genauer zu, so ist dies nur unter drei Voraussetzungen möglich. Einmal da, wo für jedes der angeführten Delicte die gleiche Strafe vorausgesetzt wird,¹⁾ dann wo die Quelle ausdrücklich alle durch die Rechtspflege verfolgbaren Delicte (und nur solche) auführt, endlich da, wo auf irgend eine andere Bestrafung des Delinquenten ausserhalb der menschlichen Justiz keine Rücksicht genommen wird. Alle drei Momente treffen nun bei unsrer Quelle nicht zu. Die gleiche Strafe für alle Vergehen wird thatsächlich nicht vorausgesetzt; dagegen spricht schon die talio, vollends was über Bestrafung

1) Es ist eine ganz richtige Consequenz, wenn Binding a. a. O. I, 59 das Fehlen jeder Strafsanktion beim Dekalog auf diese Weise erklärt; aber grade an dieser Folgerung scheitert auch seine Auffassung dieser Urkunde.

des Diebstahls gesagt ist. Dass nur Handlungen genannt seien, welche der rechtlichen Beurtheilung der Menschen unterstehen, kann gleichfalls trotz der Ueberschrift nicht behauptet werden, zumal da der Abschnitt mehrere rein sittliche Gebote enthält (22, 25 ff.) und sogar in eine Prophezeiung ausläuft. Am wichtigsten ist aber das dritte Moment. Denn auf die göttliche Strafe wird ausdrücklich Bezug genommen, so besonders bei der Bedrückung von Wittwen und Waisen. Offenbar ist dabei vorausgesetzt, dass die Bedrückung in rechtlichen Formen vor sich geht. Und ebenso muss der, welcher sich den religiösen Verpflichtungen entzog, gewärtigen, dass ihm der Segen Gottes fehlen werde; denn nur der Fromme kann darauf rechnen, dass (23, 26) „keine Fehlgeburt und nichts Unfruchtbares bei ihm sein und dass Gott die Zahl seiner Tage voll machen (d. h. ihn nicht frühzeitig sterben lassen) werde.“ Wo der Glaube an die göttliche Fügung im Volke fest gegründet ist, hat in der That die Nichtbestrafung eines Uebelthäters durch die Gerichte bei weitem nicht die das allgemeine Rechtsgefühl verletzende Wirkung als wo das nicht der Fall war. Das Wohlergehen der Uebelthäter erregte daher nicht Beschwerde über die Staatsbehörden, sondern (vgl. Psalm 73) Zweifel an der göttlichen Weltregierung. — Aus diesen Erörterungen folgt, dass wir nur solche Religionsdelicte als im engeren Sinne juridische betrachten können, denen eine *sanctio legis* beigefügt ist. Und die gleiche Norm wird auch für das Deuteronomium um so mehr gelten, als dasselbe mehr Strafarten kennt und sich ausführlicher über Strafverfolgung ausspricht. — Damit wollen wir beileibe nicht behaupten, dass jeder Richter jeden freisprechen musste, der anderer (rechtswidriger) Handlungen angeklagt wurde, bei denen unsre Quellen keine Strafe nennen. Vielmehr wird das richterliche Ermessen sicherlich viel weiter gereicht haben; denn alle diese Codificationen haben nur den Werth einer Unterstützung des Richters bei der Urteilsfindung. Bei der „Weisheit,“ die so häufig als erste richterliche Qualität gefordert wird, handelte es sich

sicherlich nicht blos um stricte Anwendung geschriebener Gesetze; ja die umfassendste Codification, das Deuteronomium, weist ausdrücklich auf die selbständige Einsicht der Richter hin; sie bildeten die lebendige Rechtsquelle für das Volk (17, 11). Allein es handelt sich um solche Delicte, welche wir mit Sicherheit als rechtlich strafbare zu betrachten haben, und für diese Frage ist jene Einschränkung geboten.

3. Die Zahl der fraglichen Delicte ist überaus klein. Dahin gehört

1) Ex. 22, 20: Wer Göttern opfert ausser Jahve, soll verbannt werden.

2) Ex. 22, 18: Die Zauberin sollst Du nicht leben lassen.

3) Ex. 22, 19: Wer einem Thiere beiwohnt, soll getödtet werden.

Das erste Delict folgt unmittelbar aus dem Grundcharakter des strengen Monotheismus, ist gleichwohl nicht eigentlich juridisch. Denn das Bannen war eine religiöse Handlung, welche aber Levit. 27, 29 als „ein Getödtetwerden“ (מֹת יָמָת) bezeichnet wird, also mit der üblichen Strafsanktion. Nur das Opfern soll jene Folge haben, nicht aber die Ex. 23, 13 verbotene Anrufung von fremden Göttern. Dass übrigens eine solche verbotene Opferung stattgefunden habe, liess sich wohl nur dann feststellen, wenn sie vor einem Bilde vor sich gegangen war, das eine andere Gottheit als Jahve vorstellen sollte, oder an einem Platze, der ausdrücklich einer andern Gottheit geweiht war.

Das zweite Delict hängt genau mit den gesammten kananitischen Bräuchen zusammen; gerade für Wahrsagerei, Traumdeutung, Nekromantie und dergl. fand zu Zeiten eine grosse Neigung statt, welche auch durch Ausländer („Söhne des Morgenlandes“ Jes. 2, 6 und Philister) stark genährt wurde. Je fremder die Religion Israels solchem Wesen stand, um so energischer musste es sich gegen eine Depravation wehren, welche alles Vertrauen auf Jahve gründlich erschüttern konnte, wie aus Jes. 8, 19 hervor-

geht. — Auch diese Strafsanktion bedeutet Tödtung, ist aber ihrem Wesen nach, wie aus Deuter. 20, 16. 17 ersichtlich, dem Verbannen gleich, nur eine Umschreibung desselben.

Das dritte Delict ist wohl nicht als gewöhnliche „Bestialität“ gemeint¹⁾, sondern hat gewiss auch religiösen Charakter. Der wollüstige Naturkult der Astarte erzeugte ebenso diese Ausschreitungen, wie sie in Aegypten stattfanden, wo sogar Weiber sich öffentlich mit heiligen Böcken (so in Mendes, vgl. Herodot II, 46) begatteten.²⁾ Diese Degeneration war in noch höherem Grade dem ganzen Geiste der israelitischen Religion entgegengesetzt. Vgl. Lev. 18, 23 (und dazu die Erläuterungen Knobels) 20, 15; das Deuter. (27, 21) stellt dies Vergehen unter die besonders straf- und fluchwürdigen. Hier steht nun die gewöhnliche Strafsanktion dabei: „er soll gewiss getödtet werden“ (moth jumath), welche übrigens in unsrer Quelle nur noch beim Mörder, bei dem, der die Eltern schlägt oder ihnen flucht, sowie beim Menschendiebe vorkommt 21, 12. 15. 16. 19. (22, 29 steht das einfache jumath, weil da noch ein Sühngeld möglich ist.) —

Ex. 22, 28 enthält nicht eigentlich ein religiöses Delict. Denn der Ausdruck „der Gottheit sollst Du nicht fluchen“ findet seine deutende Parallele in dem zweiten Satzgliede: „den Angesehenen in deinem Volke sollst du nicht lästern.“ Denn wenn auch „Elohim“ dort nicht „Richter“ bedeutet, wie man vielfach annahm, so doch gewiss die richterliche höchste Autorität als solche: auf Jahve speciell geht es wohl nicht. Ueberdies fehlt hier jede Strafsanktion — einer von den Fällen, wo wir eine Lücke vermuthen können, welche durch die richterliche Praxis wahrscheinlich ausgefüllt wurde. Dagegen haben wir keinen Anlass zu dieser Vermuthung bei den übrigen

1) Als rein sexuelles Delict erscheint dasselbe Levit. 20, 15. 16; in Levit. 18, 23 erhält es eine religiöse Färbung durch die nahe Zusammenstellung mit dem Molechsopfer.

2) Näheres bei Kalisch l. l. p. 400 ff.

religiösen Verboten. Oder meint man, man hätte Jemand gerichtlich belangt, der gesäuertes Brod als Gabe dargebracht und der am Passahfeste die Fettstücke nicht rechtzeitig geopfert, sondern bis auf den folgenden Tag gelassen hatte? Das liegt aller Analogie so gänzlich fern, dass man daran nicht denken darf. Dass das Sabbathsgesetz Ex. 23, 12 keine Strafsanktion zeigt, ist bedeutungsvoll und wichtig; dies wird unten weiter zur Sprache kommen; eine Lücke des Gesetzgebers können wir gerade hier nicht statuieren.¹⁾

Der Kreis der wirklich strafbaren Religionsdelikte bezieht sich im Grunde ganz auf eine offenbare und völlige Abwendung vom Jahvethume und Hinwendung zu

1) Die Entstehungszeit dieses kleinen Rechtsbuches Ex. 21–23 zu bestimmen, ist ungemein schwierig. Dass das Zeitalter des „Jahvisten“, der das Büchlein in seine Erzählungsschrift aufnahm, nur den terminus ad quem abgibt, versteht sich von selbst. Die Wahrnehmung, dass in den Gesetzen über Diebstahl und Veruntreuung das Vieh als der wichtigste Bestandtheil des Eigenthums erscheint, lässt auf eine frühe Entstehung schliessen. Die Bezugnahmen auf Acker, Weinberg, Oelgarten (22, 5. 6. 23, 10. 11. 15 ff.) tragen nach Stellung und Form das Gepräge von allmählicher Erweiterung einer älteren Grundlage. Die Erwähnung von Raubthieren (22, 31) führt auch in die ältere Zeit, da Kanaan weniger bevölkert war. Der Ausdruck 21, 13: Gott werde dem unfreiwilligen Todtschläger „einen Ort“ bestimmen, wohin er fliehen soll, erscheint mir gar zu unbestimmt, wenn der Verfasser bereits an gewisse Asylstädte gedacht hat. (Die pluralische Uebersetzung „Orte“ mit Knobel scheint mir nicht nöthig.) Dagegen liefert wohl 21, 14 einen festen Anhaltspunkt, nämlich die Zeit Salomo's als letztes Datum der Abfassung. Nach 1 Kön. 2, 28 sucht Joab am Altare Schutz. Allein nicht nur er selbst hält denselben für ein sicheres Asyl, sondern auch der nachgesandte Benaja. Erst der Ausspruch Salomos hebt für den vorsätzlichen Mörder das Asylrecht auf, welches offenbar bis dahin bestanden hatte. Handelte es sich nämlich nur darum, ob Joab am Altare selbst oder erst wenn man ihn von demselben entfernt hätte, getödtet werden sollte, so müsste dieses in der Erzählung deutlicher hervortreten, was nicht der Fall ist. Bestand damals schon jene Satzung 21, 14, dann lag ja für Benaja kein Grund vor, bei Salomo ausdrücklich noch einmal anzufragen, was zu geschehen habe. Das alte unbedingte Asylrecht des Altars erfuhr also erst durch Salomo jene Einschränkung.

abweichenden Kulturen. Nicht oft genug kann man hier vor einer Vermischung unserer Anschauung von Religion mit der damaligen warnen, wie so oft geschieht. Auf bloße Verschiedenheit von Religionsbegriffen und Cultushandlungen reducirte sich damals der Gegensatz durchaus nicht. Vielmehr verriethen jene Delicte intime Zusammenhänge mit den im Ganzen unterworfenen, aber bis Salomo noch gefährlichen Reichsfeinden, den Kananitern. Welche bedenkliche Wirkung ein Wiederaufleben der religiösen, übrigens alles sittliche und staatliche Leben tief durchdringenden Anschauung üben konnte, zeigt die Geschichte von Ahab und Isabel. Denn diese ist nicht etwa als gewaltsame Einschleppung einer gänzlich fremden Religion zu betrachten, sondern vielmehr als Reaction der altkananäischen Religion, die ja mit der phönizischen im Ganzen identisch war. Nur diese Fassung erklärt uns den geringen Widerstand, welchen die schwankende Volksmasse der nur scheinbaren Neuerung entgegenstellte (1 Kön. 18, 21). Denn dass ein bedeutender Bruchtheil der Bevölkerung des nördlichen Reiches ursprünglich kananitischer Abkunft war, wissen wir. Das ganze vom Jahvethume durchdrungene höhere Culturleben stand auf dem Spiele, wenn jene heidnischen Bräuche mächtig um sich griffen. (Wie wenig auch die freiesten Völker gegen Strömungen indifferent sein können, welche das gesammte sittliche und Culturleben der christlichen Civilisation zu vernichten drohen, zeigt die Stellung der Nordamerikaner dem Mormonismus gegenüber.)

4. Die geringe Zahl der religiösen Delicte könnte man aus dem geringen Umfang jener Rechtsquelle erklären wollen. Darum wollen wir hier sofort diejenige Quelle betrachten, welche auf jener früheren ausdrücklich basirt, aber deutlich genug eine vollständige Codification des geltenden oder erwünschten Rechtes bieten will, soweit man überhaupt schriftliche Normen für angemessen hielt. Wir blicken daher auf jene Codification des siebenten Jahrhunderts, auf das Deuteronomium.

Hier begegnet uns sogleich eine eindringliche War-

nung vor kananäischen religiösen Bräuchen (18, 9—16), vor Wahrsagern, Zeichendeutern, Tagewählern, Todtenbeschwörern. Allein eine bestimmte Strafsanktion oder eine Formulirung, welche auch nur die Absicht des Autors verriethe, eine Rechtsnorm aufzustellen, findet sich nicht. Das Volk als Ganzes wird davor gewarnt; denn eben „um dieser Greuel willen“ seien die Kananiter vertrieben worden. Auch habe es nicht nöthig zu diesen Wahrsagern zu gehen, da Jahve aus seiner Mitte stets Propheten erwecken werde, welche den Willen Gottes klar verkündigen würden. Offenbar liegt hier eine Zeit zu Grunde, in welcher zwar diese niederen Formen des Aberglaubens im Schwange gingen, indess für das gesammte Culturleben des Staates keine umstürzende Wirkung mehr zu erwarten war, also eine Zeit, welche von dem Ende des zehnten Jahrhunderts bedeutend entfernt war, fast um drei Jahrhunderte. Das einzelne Delict mochte dem Verfasser unwesentlich erscheinen; beim Umsichgreifen desselben konnte aber nur die göttliche Strafe eintreten.

Ungleich gefährlicher erschien dem Verfasser jedoch der Gestirncultus, der als eigentliche Bundesverletzung betrachtet wird Deut. 17, 1 ff. Falls Jemand durch zwei bis drei Zeugen desselben überführt wird, soll er „mit Steinen geworfen werden, so dass er stirbt.“

Die gleiche Strafe trifft den, welcher Jemanden zum Abfall von Jahve verführt und zum Cultus anderer Götter überredet 13, 9 ff.

Neu sind die Strafbestimmungen gegen die falschen Propheten; diese sollen „getödtet“ werden (יָרֵם) s. 13, 9 ff. Ihr Vergehen nämlich kann ein doppeltes sein: erstens kann er „Abfall“ (סָרָה) von Jahve lehren, ein Delict, das sich mit dem der Verführung im Ganzen deckt. Man sollte meinen, dasselbe sei grösser, sofern das Vorgeben im Auftrage der Gottheit zu reden ungleich mehr zur Verführung beitragen müsste, als ein privatim angestellter Versuch. Allein eine strengere Strafe als Steinigung kommt nur sehr selten vor. Zweitens aber soll auch der Prophet sterben, welcher aussagt, was ihm Jahve nicht

befohlen hat c. 18, 20. Dies scheint auf Propheten zu gehen, welche im Namen Jahve's auftreten und doch Falsches weissagen, wie wir sie in der Geschichte des Jeremias mehrfach finden. Als Unterscheidungsmerkmal der wahren und falschen Weissagung wird für die letztere angegeben, dass sie nicht eintrifft (18, 22). Offenbar denkt der Verfasser hier nur an solche Weissagungen, welche sich auf die nächste Folgezeit beziehen, nicht auf entferntere Zeiten. Den Charakter des Delicts begründet das Merkmal der „Vermessenheit“ (זָדוֹן). Uebrigens wird solchen Propheten auch die unmittelbare göttliche Strafe in Aussicht gestellt (18, 19), da der Verfasser wohl fühlte, dass eine gerichtliche Ueberführung im zweiten Falle nur schwer möglich war und darum ist auch 18, 20 das Weissagen „im Namen anderer Götter“ als ein klares rechtlich fassbares Merkmal noch besonders hinzugefügt.

Hiermit sind die religiösen Delicte gleichfalls erschöpft. Denn die Verhängung des Bannes über die Bürger einer gottlosen Stadt 13, 13 ff. ist nur die weitere Ausdehnung des Verbotes des Götzendienstes und an das Verbot der Verführung angeknüpft, überdies nicht eigentlich ein juridischer Act, wenn auch 13, 14 genaue und eingehende Untersuchung der Sachlage befohlen wird. — Dagegen fehlt jede Strafsanktion bei dem Verbote fremdländischer Trauergebräuche, des Genusses unreiner Thiere u. s. w., ebenso bei den Geboten über Zehntenabgabe u. dgl. Hier genügte die Verheissung, Gott werde den segnen, der alles dies beobachtet 14, 29. 15, 18. 12, 25. 28. 22, 7. Zwar wird auch verboten, dass kein Verstümmelter in die Gemeinde Jahves komme, kein Hurensohn, kein Ammoniter und Moabiter; und die Weihung von Hurenlohn (im Astartecult üblich wie in dem der babylonischen Mylitta und anderen Culten) in's Haus Jahve's sei ein Greuel; das Nichthalten eines Gelübdes sei eine (חֲטָאָה) Sünde, — aber Strafen werden hierauf nicht gesetzt, wohl deshalb weil dergleichen rein religiöse Delicte waren, eine Bestrafung seitens der Gerichte kaum möglich und darum der Gottheit selbst zu überlassen.

Fassen wir die Ergebnisse aus beiden Quellen zusammen, so begeht derjenige ein menschlicher Strafe unterliegendes Delict:

a) Wer eine religiöse Handlung (Opfer) begeht, in der eine Abwendung von Jahve und eine Verehrung anderer Götter, namentlich der Gestirngottheiten, erkennbar ist;

b) Wer Andere zum Götzendienste verführt, also zum bewussten Bruch des Bundes mit Jahve;

c) Wer gewisse heidnische Bräuche übt, besonders Wahrsagerei, Zauberei und auch Sodomiterei;

d) Wer im Namen anderer Götter ausser Jahve oder wer „aus Vermessenheit“ d. h. ohne wirklichen Auftrag (resp. Eingebung) von Jahve weissagt.

5. Eine eigenthümliche und lehrreiche Beleuchtung empfängt aber die in Israel bestehende Rechtsanschauung durch einzelne Data aus den geschichtlichen und prophetischen Büchern, mögen dieselben auch leider sehr spärlich sein, und daher nur einige Streiflichter gewähren.

Hier tritt uns nun die bis zum Exile zu allen Zeiten und in den verschiedensten Wendungen wiederholte Klage über die Abwendung Israels zu fremden Göttern entgegen. Ueberall im Lande gab es auf geheiligten Höhen sogenannte Bamoth, wobei jedenfalls an Opferaltäre, wohl auch mit kleinen Tempeln, zu denken ist. Viele waren freilich dem Jahve geweiht, allein eine grosse Zahl verschiedenen andern Gottheiten, vor Allem dem alten Landesgott Baal und der Astarte. Bekannt ist das Verfahren Salomo's, der zu Gunsten seiner heidnischen Frauen dem Kamosch und Milkom, dem Molech und der Astarte solche Bamoth errichten liess 1 Kön. 11, 4—8. Die Benutzung aller dieser Opferstätten konnte Josias nur durch Entweihung (er verbrannte auf ihr Menschengelbeine) verhindern 2 Kön. 23, 10 ff.! Selbst noch nach der Reformation durch Josias nisteten sich heidnische Greuel sogar in den Kammern der Vorhöfe ein, mit denen der Tempel in Jerusalem umgeben war (Ezech. 8). — Nirgends aber

finden wir die Angabe, dass nun gegen diese Götzendiener von Seiten der richterlichen Behörden eingeschritten worden wäre. Bei der grossen Verbreitung der götzendienerischen Neigungen war dies auch sehr natürlich, waren doch selbst Leviten an diesen Nebenculten theiligt (2 Kön. 16, 16. Ezech. 44, 10)! Bedeutsamer ist, dass (vgl. oben) von den Propheten Richter und Priester niemals wegen der schweren Pflichtversäumniss getadelt werden, dass sie diesen Greueln mit gesetzlichen Mitteln nicht steuerten. Waren also dergleichen Rechtsnormen vorhanden, so blieben sie völlig kraftlos und hatten nur den Werth von *pis desiderii*s oder von undurchführbaren Idealen. Nur selten griffen Könige ein, so, wie oben bemerkt, Assa durch Verbannung der ohnehin meist fremdländischen Hierodulen (Kedeschen) 1 Kön. 15, 12 (wie auch Josaphat 1 Kön. 22, 47) und Vernichtung von Götzen (denen seine eigene Mutter opferte), so Jehu durch Tödtung der Baalspriester sammt Vernichtung der Heiligthümer Baals 2 Kön. 10, 11. 19 ff. (übrigens eine mehr politische als religiöse Revolution). So tödtete das Volk in Juda den Oberpriester Baals, Matthan, 2 Kön. 11, 18, während von Hiskia nur Tilgung fremder Bamothe berichtet wird 2 Kön. 18, 4; so liess endlich Josia alle götzendienerischen Höhenpriester umbringen 2 Kön. 23, 5, 20. Alles dies waren aber nur plötzliche Reactionen, durch welche das Uebel nicht beseitigt wurde, und grade ihre Gewaltsamkeit entzog sie der Einordnung in die geordnete Rechtspflege. Von einer Einschärfung der vorhandenen einschlägigen Gesetze durch die Könige — und grade das sollte man erwarten — hören wir nichts.

Zu solchen plötzlichen Eingriffen gehörte auch die erfolglose Ausrottung der Todtenbeschwörerinnen, der Wahrsager und Zauberer (nach Ex. 22, 18) 1 Sam. 28, 3. Gibt er doch selbst dort den Beleg, wie wenig das Volk diese Leute entbehren konnte! Und selbst die bedeutendsten Propheten müssen mit diesen Concurrenten hinsichtlich der mantischen Autorität ringen Jes. 8, 19. Die weite Verbreitung dieses Aberglaubens im Volke schützte auch

hier vor irgend einer Verfolgung; auch die Bestrafung dieses Delictes blieb wohl grösstentheils frommer Wunsch der strengeren Anhänger des Jahvethums.

Anders stand es wohl mit den Propheten. Nur unter abgöttischen Königen durften dieselben wagen, etwa im Namen Baals zu weissagen; der üble Ausfall des Gottesurtheils im Kampfe mit Elias kostete den Baalspropheten, die sich mit ihm darauf eingelassen hatten, das Leben — freilich mehr in Folge einer Lynchjustiz 1 Kön. 18, 40; gleichwohl zeugt es für die Volksanschauung, dass sie als falsche Propheten den Tod verdient hatten. — Das Gleiche war der Fall mit den Jahvepropheten. Darum muss Micha, der Sohn Jemla's, im Gefängnisse die Bestätigung seiner Unglücksweissagung abwarten 1 Kön. 22, 27. Freilich ist hier der Bericht lückenhaft; er erzählt weder die Entlassung Micha's noch die Bestrafung seines prophetischen Hauptgegners Zedekia. Uebrigens entzogen sich diese falschen Propheten jeder schlimmen Folge meist dadurch, dass sie nur das weissagten, was man an höchster Stelle zu hören wünschte.

Ein religiöses Vergehen finden wir auch 1 Sam. 14, 36—45.¹⁾ Saul hatte bei der Verfolgung der Philister einen Schwur auf das Volk gelegt: niemand solle bis zum Abend etwas geniessen. Jonathan hat den Schwur nicht gehört und unterwegs etwas wilden Honig zu sich genommen. Wegen dieser Uebertretung will Saul den eigenen Sohn tödten; das Volk tritt aber für ihn ein und so bleibt er leben. — Für einen solchen Fall findet sich nun freilich in keiner der Rechtsquellen eine Norm. Stellen wir jenen Schwur unter den Gesichtspunkt des Gelübdes, so muss dasselbe nach Deut. 23, 21 gehalten werden. Nehmen wir aber gleich das ausführliche Gesetz Num. 30, 3 ff. hinzu, so erhellt völlig klar, dass von einem Gelübde, das man Andern auferlegt, gar nicht die Rede sein

1) Julius Wellhausen sagt (Bleek's Einl. zum A. T. 1878 S. 215), dieser Abschnitt sei „dem echten Zusammenhange fremd.“ Diese Behauptung überrascht, da die vorhergehende Erzählung von V. 25 an auf diesen Ausgang absichtlich vorbereitet.

kann. Ueberdies kann hienach der Hausherr jedes Gelübde ohne weitere Begründung, lediglich durch seine *patria potestas*, aufheben, sobald er dasselbe hört; sein Schweigen gilt als Zustimmung. Dem Geiste dieser Normen widerspricht es nun aber gänzlich, Jemanden, der ein ihn belastendes Gelübde nicht einmal gehört hat, dennoch bei Todesstrafe für die stricteste Befolgung desselben verantwortlich zu machen. Man muss also in dem Urtheil Saul's (14, 44) einen übermässigen religiösen Rigorismus erblicken. Allein Saul steht hierin nicht allein da. Der Priester des heiligen Orakels ist derselben Ansicht, dass durch die That Jonathans eine Sünde auf dem Volke laste, welche das Orakel verstummen lässt; es wirkt nur zur Auffindung des Thäters bei. Aber auch das Volk ist nicht ganz frei von jener rigoristischen Anschauung. Es will mit Jonathan nicht deshalb eine Ausnahme gemacht wissen, weil er unwissend gegen den Schwur gehandelt hat¹⁾, sondern weil ihm das Hauptverdienst an dem glänzenden Siege zukommt, welchen man so eben erfochten hatte. Wäre die Meinung Ewalds²⁾ richtig, das Volk habe zur Hinrichtung einen Substituten gestellt (was aber aus den Worten nicht erhellt³⁾), so wäre die Identität der

1) Keil (Bibl. Comm. z. d. Bb. Sam. z. St.) behauptet dies ohne Weiteres, obgleich der Text nichts davon aussagt, ebenso denkt sich Keil hinzu, dass das Volk den Sieg als ein „Gottesurtheil“ gefasst habe, vollends nun dass die „Sünde“ (auch nach der Ansicht des Autors und der Priester) in der despotischen Willkür Sauls gelegen habe, nicht in dem Thun Jonathans.

2) Gesch. des V. Israel III, 48. Thenius z. St. bemerkt mit Recht, dass auch die LXX gegen diese Meinung gewesen sind.

3) Die Zustimmung, welche diese Ansicht neuerdings gefunden hat, bewegt mich ihr entschiedener entgegenzutreten. Freilich sind פדה (Lev. 27, 27. 29) und besonders נאל die technischen Ausdrücke für das Einlösen von etwas Geheiligt oder Verbanntem; dies erfolgt stets durch etwas Andres, namentlich durch Geld, wenn es möglich ist. Allein der religiösen Sitte ist ohnehin schon die Lösung des einmal Gelobten widerstrebend, vollends aber die Substitution eines Menschen durch einen Andern. Hier konnte die Lösung nur durch Zahlung (פדיון oder כפר) erfolgen oder durch einfache Intercession, da es sich weder um Bannung noch um Weihung handelte.

Anschauung zwischen Volk, Priester und König vollkommen.¹⁾ Diese Erzählung ist darum so wichtig, weil sie uns die rigoristische Ansicht der priesterlichen Kreise verräth, wenigstens in älterer Zeit.

Ein anderes Beispiel führt uns eine Gerichtsverhandlung vor: den Process gegen Naboth 1 Kön. 21. Nicht darauf blicken wir, dass uns derselbe einen sehr merkwürdigen Beleg giebt für die Beschränktheit der königlichen Macht, ganz entgegen dem gewöhnlichen Bilde eines orientalischen Herrschers (wie es auch 1 Sam. 10 gezeichnet ist), da Ahab nicht einmal eine Expropriation mit voller Entschädigung des Eigenthümers vorzunehmen im Stande ist, ebenso auch für die schmäbliche Corruption des Richterstandes, der dem Winke von oben unbedingt gehorcht. Vielmehr zeigt uns der Vorfall, dass mindestens zwei Zeugen (vor allem Volk) eine Aussage machen mussten, und dass die Uebertretung des Verbotes: Gott und dem Könige zu fluchen, durch Steinigung geahndet wurde. Das Delict ist hienach ebenso religiös wie politisch, indem es die denkbar schwerste Verbalinjurie gegen das Oberhaupt des Landes enthält. Dass ein solches Gesetz (auch dem Wortlaute nach) bestanden habe, wird aus Jesaja 8, 21 sehr wahrscheinlich. Unsere Quellen weisen es aber nicht auf. Denn Lev. 24, 16 bezieht sich ausdrücklich auf die Verfluchung des Namens Jahve, worauf Tod durch Steinigung gesetzt ist, während die Verfluchung „seines Gottes“ (אלהיו) nach V. 15 ein „Sündetragen“ nach sich zieht d. h. es wird Gott überlassen, den Flucher

1) Nach dem masor. Texte wäre sogar Jonathan derselben Ansicht, weil er V. 43 eingesteht: siehe, ich muss darum sterben. Aber wie verträgt sich das mit V. 29? Da giebt er eine praktische Kritik der Handlung seines Vaters: Das Fasten habe die Kraft des Volks zur Verfolgung geschwächt, daher das starke עבר. Allein keine Andeutung, dass er soeben durch Genuss des Honigs das Leben verwirkt habe! Demgemäss muss man V. 43 statt הנני — האני lesen, ganz correspondirend dem: היונתן ימות in V. 25. Also sagt Jonathan: „Sollte ich sterben?“ und das Volk ebenso: „Sollte Jonathan sterben?“ Auch wäre nach הנני — מת zu erwarten, nicht אמות.

nach eigenem Ermessen zu bestrafen. Von dem Fluche gegen den König ist aber nicht die Rede. Und Ex. 22, 23, wo eine ähnliche Zusammenstellung gemacht wird (Elohim und der Angesehene נשיא), fehlt wiederum jede Strafsanction. Dass der letztere Mangel die thatsächliche Bestrafung eines dieses Delictes überführten Thäters nicht gerade ausschloss, haben wir oben als wahrscheinlich hingestellt. Hier handelt es sich um directe gesetzliche Grundlage. Und da ist es klar, dass unsre schriftlichen Normensammlungen es freilich an die Hand geben, dass ein solches Gesetz entstehen konnte, treten aber für die Existenz desselben nicht voll ein. Dies wird vollends evident dadurch, dass als zweite Strafe neben der Steinigung die Confiscation des Eigenthumes des Delinquenten, wovon unsre Quellen in ihrem ganzen Umfange kein Wort sagen, für selbstverständlich galt 21, 16. Ob dieselbe sich an das religiöse oder an das politische Delict anschloss, ist fraglich. Mit dem Geiste der Gesetzgebung wie der religiösen Anschauung stände es nicht im Einklange, wenn der Fluch gegen den König dieselbe Strafe erhalten hätte, wie der Fluch gegen die Gottheit. Theilen wir Delict und Strafe und denken die Confiscation auf den Fluch gegen den König gesetzt, so genügte zur Erreichung des Zweckes vollständig, dass Naboth lediglich des letzten Delictes überführt wurde, oder wir müssen annehmen, die doppelte Anschuldigung und seine dadurch veranlasste Tödtung war eine unnütze Grausamkeit — ein Dilemma, welches sich mit Hinblick auf den rachsüchtigen Charakter jenes schrecklichen Weibes vielleicht zu Gunsten der letzteren Möglichkeit entscheiden liesse.

Einen ähnlichen noch interessanteren Process lesen wir bei Jeremias c. 26. Während wir bei dem gegen Naboth wissen, dass damals die ältere Rechtsquelle vorhanden gewesen ist, so noch bestimmter in diesem Falle, dass der grosse Gesetzescodex des Deuteronomiums damals nicht nur existirte, sondern vom König als Norm bestätigt war, mithin wesentliche Merkmale eines richtig promulgirten „Gesetzes“ aufzuweisen hatte. Der Prophet

Jeremias wird wegen seiner Weissagung belangt. Der Form nach fiele dies Delict also unter Deut. 13, 9 ff. 18, 20, wo von den falschen Propheten die Rede ist. Die Anklage hätte sich hiernach darauf zu richten, dass Jeremias entweder das Volk von Jahve abwendig zu machen gesucht oder dass er im Namen fremder Götter geweissagt oder etwas verheissen habe, was nicht eingetroffen sei. Jedes dieser drei Merkmale charakterisirt die strafbare Handlung des „falschen Propheten“. Gleichwohl richtet sich die Anklage auf keine dieser Handlungen, sondern erfasst ausschliesslich den Inhalt der Weissagung und zwar ohne jede Rücksicht auf etwaige Erfüllung. Jeremias hatte (26, 6) verkündet: Jahve werde dieses Tempelhaus machen, wie Schilo (d. h. zerstören) und diese Stadt (Jerusalem) zum Fluchwort für alle Völker der Erde. Auch hier concurriren auf den ersten Blick zwei Delicte, ein religiöses und ein politisches. Denn der Tempel ist ja „Wohnung Jahve's“; eine Zerstörung derselben setzt den Mangel göttlicher Macht voraus, seine eigene Wohnung zu schützen. Nun aber ist es höchst auffallend, dass die religiöse Seite des Delictes von den Anklägern selbst fallen gelassen wird, sobald sie die Klage vor der zuständigen richterlichen Behörde zu formuliren genöthigt sind: „Todesstrafe gebührt diesem Manne, denn er hat wider diese Stadt geweissagt“ (26, 11). Um also ihren Gegner zu vernichten, machen sie das Delict zu einem rein politischen. Denn in dieser Form könnte es nur dann noch religiös sein, wenn ausdrücklich „Stadt Jahve's“ hinzugefügt wäre. Demgemäss fällt auch die Anwendung der obigen „Gesetze“ fort. Freilich nicht so ohne Weiteres. Denn die Richter erklären die Freisprechung, weil Jeremias „im Namen unseres Gottes Jahve geredet“ habe. Hienach deckt also der formelle Charakter einer Weissagung, die im Namen Jahve's ausgeht, auch ihren gesammten Inhalt. Das stimmt indess nicht mit Deut. 18, 20: nur dann findet solche Deckung statt, wenn der Inhalt durch Erfüllung sich als wahr erweist. Sonst wäre ja auch (und das zeigt freilich die Geschichte

des Jeremias überhaupt) nicht zu unterscheiden zwischen denen die wirklich in der Vollmacht Jahves weissagen oder dies nur vorgeben. Nun aber zeugt der vorliegende Process, warum jenes Erfüllungskriterium keineswegs ausreichend war. Nicht nur weil man dieselbe oft nicht abwarten konnte, aber auch weil jene Drohung durchaus hypothetisch sein wollte. Denn der Prophet sagt selbst V. 13: bessert euern Wandel, damit Jahve sich gereuen lasse das Unheil, welches er über euch geredet hat. Und auch die Berufung auf den ganz ähnlichen Präcedenzfall des Propheten Micha unter dem Könige Hiskias enthält die Bestätigung: Gott habe sich damals wirklich das Unheil gereuen lassen und Tempel wie Stadt seien unverseht¹ geblieben. — Dass übrigens jene Formulirung, welche das Delict zu einem rein politischem umwandelt, nicht etwa einer blossen Abkürzung seitens des Erzählers zuzuschreiben sei, erhellt ganz klar aus der beigefügten Erzählung vom Propheten Uria, dem Sohne Schemajas. Sein vermeintliches Vergehen bestand nach 26, 20 darin, dass er „wider¹) dieses Land geweissagt hat, ganz wie die Reden Jeremia's.“ Vom Tempel steht hier nichts. Dass der König Jojakim solches Weissagen todeswürdig findet, beruht (sehr wahrscheinlich) auf dem Glauben, dass durch einen im Namen der Gottheit ausgesprochenen Fluch der betreffende Gegenstand in geheimnissvoller Weise thatsächlich geschädigt und dem Verderben preisgegeben werde, so dass das Delict eine Analogie im Versuche des Landesverraths findet.

6. Der Blick in die geschichtlichen Denkmale der Israeliten hat uns also gezeigt, dass die treuen Anhänger Jahve's die oben genannten vier Delicte als schwere Uebertretungen hochwichtiger Normen angesehen haben; jedoch ist uns kein Fall überliefert, aus dem wir schliessen können, man habe in ihnen Delicte gefunden, welche der gewöhnlichen Justizpflege zur Remedur zu überweisen

1) Um die Analogie noch wörtlicher zu machen, fügt der hebräische Text ein: wider diese Stadt; der Zusatz fehlt in LXX.

seien. Dagegen haben sich uns andere religiöse Vergehen gezeigt, die man für todeswürdig erachtete: a) wenn Jemand ein über ihn ausgesprochenes Gelübde bricht, selbst wenn er es nicht kennt; b) wenn Jemand der Gottheit flucht, auch ohne den Namen Jahve zu nennen. Der dritte Fall (wenn Jemand dem Lande oder der Hauptstadt Uebles weissagt) ist politischer Natur und gehört nicht hierhin. Dies im Ganzen negative Ergebniss ist um so merkwürdiger, als ja höchst wahrscheinlich zu den Zeiten Ahabs jenes kleine Gesetzbuch Ex. 21—23 bereits (nahezu in seiner heutigen Gestalt) existirte, und als das Gesetz gegen die falschen Propheten im andern Falle gar nicht in Betracht gezogen wird, trotzdem die deuteronomische Codification sicher damals vorhanden war und sogar rechtliche Gültigkeit empfangen hatte.

Hieraus erhellt aber auch, welchen Werth für die Rechtspraxis jene schriftlichen Quellen besaßen. Sie müssen nothwendig lediglich als private Hülfen angesehen worden sein, ohne jede weitere förmliche Autorität, vollends nicht als die Norm, an welche sich jeder Richter in Israel hätte binden müssen. Wir deuteten schon darauf hin, dass der ursprüngliche Kern des Deuteronomiums diese Ansicht unterstützt. Norm ist und bleibt die freie richterliche Einsicht; nur von den Richtern persönlich kann das Volk erfahren, was wirklich Rechtsens sei, wer daher den Weisungen dieser Richter nicht gehorcht, soll sterben Deut. 17, 11—13. Diese Richter sammt den Schoterim werden wohl angewiesen, das Recht nicht zu beugen, unpartheiisch zu sein, sich nicht bestechen zu lassen, — aber keineswegs werden sie auf die Norm des schriftlichen Gesetzes verpflichtet; hier heisst es nur: Dem Recht, dem Recht sollst du nachjagen 16, 18—20.¹⁾ Nur der König wird darauf verpflichtet 17, 18. 19; aber dies

1) Die Priester haben Thora zu weisen, die Richter Mischpat, aber der Verf. stellt beide hinsichtlich der Art der Rechtsquelle völlig gleich.

Königsgesetz ist eine Einschiebung des Bearbeiters.¹⁾ Dass jene erste umfassende Codification einem lebhaft gefühlten Bedürfniss entsprach, zeigt der Umstand, dass die erweiternden Bearbeiter des Buches es als ihre besondere Aufgabe ansehen, den Codex als hochwichtig hinzustellen 27, 3. 28, 58. 29, 31. 31, 26. 32, 46, sein treues Halten als Quelle unendlichen Segens. —

Bei einer solchen Codification konnte es aber nicht ausbleiben, dass das wirklich erwiesene Recht vermischt wurde mit Normen, deren juridische Verwerthung der Verfasser wohl als nothwendig und wünschenswerth ansah, auf deren sofortige Anwendung im ganzen Bereiche des Landes er indess schwerlich gerechnet hat.²⁾ Und dazu gehören augenscheinlich grade die religiösen Rechtsnormen. Denn soweit wir die Zustände im Lande kennen, konnte unmöglich Jemand glauben, dass man jeden tödten werde, der einem andern Gotte ausser Jahve opferte, oder jeden der einen Andern etwa zum Gestirncult verführen wollte. Mithin tragen also gerade diese religiösen Delicte zum Theil den Charakter eines gewissen religiösen Idealismus; ihre Codification ist ein Versuch, das strenge Jahvethum mit den gewöhnlichen Mitteln der Rechtspflege im Lande durchzuführen, wobei man sich auf ganz wenige Normen beschränkte. Diese Intention ist die rein theokratische. Wir sahen indess bereits, dass die Propheten jener Anschauung nicht huldigen, dass sie vielmehr die Reinheit des Jahvethums theils durch Drohung rein gött-

1) So auch Wellhausen „Ueber Composition des Hexateuchs“ s. Jahrb. f. deutsche Theologie. 1877, Heft 3, S. 463.

2) Kein Gemeinwesen kann ohne stetige Umbildung des Rechts bestehen, weil sich die concreten Zustände ändern, aber auch das Rechtsgefühl selbst. Jene Umbildung vollzieht sich durch die Thätigkeit der gesetzgebenden Gewalten, daneben aber (noch heute!) durch die Interpretation und Anwendung der bestehenden Gesetze. Wo, wie in Israel, legislative Organe fehlten, musste sich jene Umbildung durch Anwendung des Gewohnheitsrechtes vollziehen (so in Israel), also analog der letztgenannten Art. Sie wird so lange durch private Codificationen geleitet, bis sie durch die Staatsverfassung sich regelt, wozu es in Israel niemals gekommen ist.

licher, meist in der Geschichte sich vollziehender Strafen, theils durch freie Bekehrung der Irrenden zu erreichen hoffen, nicht aber durch den äusserlichen Zwang der Rechtspflege.

Man darf auch nicht sagen, das Deuteronomium wolle nicht „Thora sondern nur weltliche“ Rechtsnormen darstellen. Dem widerspricht zunächst der Inhalt in 12 bis 26, der ja mit der Wahl des allein heiligen Ortes beginnt und über Speisen, über Feste, über Zehnten, Opfer, Alles sagt, was dem Frommen seiner Ansicht nach zu wissen noth that. Dem widerspricht vollends nun der ganze Schluss cc. 27—32, der ja wiederholentlich in der gegebenen Darstellung die Gesamtheit dessen erblickt, was von Israel beobachtet werden muss. Alle andere Thora konnte nur anwenden, deuten, ausführen, specialisiren, aber nicht ganz neue Gebiete, vollends für die Justiz erschliessen, die der Verfasser etwa absichtlich übergangen hatte. Was unsern Zweck betrifft, so hat der Verfasser auf eine Ergänzung durch andere juridische Satzungen wesentlich andern Inhalts nicht gerechnet.

III.

1. Gleichwohl liegt thatsächlich eine sehr bedeutende Ergänzung in der sog. Grundschrift des Pentateuchs vor, in ihren gesetzlichen Abschnitten.¹⁾

Dies darf nicht befremden. Denn das Vorurtheil, es habe von Anfang an eine bestimmte Masse von „Gesetzen“ bestanden, denen jeder gute Richter gefolgt wäre, ist ein schwerer Rechnungsfehler, der meist unausgesprochen, die Darstellungen des israelitischen Strafrechts durchzieht und unrichtige Ergebnisse liefern muss. Die

1) Die Bezeichnung derselben durch „Priesterthora“, wie sie jetzt gewöhnlich ist, möchte ich vermeiden, da der Begriff zwischen einem Gesetzbuch von Priestern und für Priester hin und herschwankt. Will man sie gebrauchen, so geschehe es nur in der ersteren weiteren Bedeutung, welche je nach den Objecten die zweite engere mit umfasst.

Rechtsnormen schöpfte der Richter fast ausschliesslich aus der Ueberlieferung; auch Gewohnheitsrecht vermag bekanntlich sehr feste Formen anzunehmen und *ἄγραφοι νόμοι* besitzen oft längere Dauer und höhere Autorität als die geschriebenen. Der tiefere Grund lag in dem religiösen Geiste des Volkes. Seine besten Kräfte (als Lehrer) richteten sich darauf, das religiöse und sittliche Sollen in einer Fülle von Weisungen und Normen mehr und mehr darzulegen und auszugestalten; aber der kleine Ausschnitt solcher Normen, welcher sich zu Rechtsätzen für die juridische Praxis eignete, musste um so mehr flüssig bleiben, als der Zweck jener Normen dahin sich richtete, die Bedingungen für das göttliche Wohlgefallen zu bezeichnen, nicht aber die Grenzen eines legalen Handelns genau zu ziehen, über welche hinaus man der bürgerlichen Justiz verfiel.¹⁾ Der lebendige Glaube, dass der Missethäter durch die rächende Hand der Gottheit seine Strafe empfangen werde, bildete für das Rechtsgefühl des Volkes einen wichtigen Ersatz für mangelnde Rechtsübung durch Menschen, musste aber auch der gesetzgeberischen Thätigkeit d. h. der festeren Bestimmung juridischer Normen einen Zügel anlegen. Gleichwohl lehrte die Erfahrung, dass jener übersinnliche Ersatz in der Wirklichkeit sehr häufig vermisst wurde. Als Ideal

1) Auch die heute lebhaft besprochene Frage, ob das Recht seinem wahren Sinn nach in einer Reihe absolut gültiger Normen in imperativischer Form bestehe oder nur in der Angabe von Rechtsfolgen, welche sich an gewisse Thatsachen und Ereignisse knüpfen, können wir hier nicht eingehen. Die Berufung auf das israelitische Recht ist aber zurückzuweisen. Denn hier ist der specifische Begriff von Recht im Unterschiede von Religion und Moral noch keineswegs scharf herausgebildet; wo wir aber wirkliche Rechtssätze in aller Deutlichkeit finden, da bezieht sich der Imperativ keineswegs auf die rechtswidrige Handlung, sondern auf die an dem Delinquenten zu vollziehende Strafe (also ganz wie in der Sprache der neueren Gesetzbücher) vgl. z. B. Ex. 21, 12 ff. 20, 22, 1 ff. Lev. 19, 20, 20, 2, 9 ff. Deut. 13, 8 ff. 15, 19, 11 ff. 16 ff. 22, 21 ff. u. ö. Vollends passen nicht die Consequenzen, dolus setze Kunde der Rechtsnormen voraus, selbst Fahrlässigkeit und Unterlassung enthielten einen positiven normwidrigen Willen u. dgl.

wurde demgemäss bisweilen ein Zustand angesehen, in welchem jede rechtswidrige Handlung auch ihre bürgerliche Strafe empfinde; aber man verlegte dies Ideal in die Zukunft und knüpfte es an eine übersinnliche Befähigung des höchsten menschlichen Richters, des Königs Jes. 11, 1 ff.

Diese Richtung musste Versuche hervorrufen, eine grössere Menge von Normen als Rechtssätze zu bezeichnen, nach welchen menschliche Richter Urtheile zu fällen hätten. Diese Thätigkeit deckt sich mit der Criminalisirung der Delicte. Dass wir in Israel hierin ein Schwancken gewahren, entspricht völlig der Geschichte des Criminalrechts überhaupt. Mögen auch die Normen stehen bleiben, aber der Umfang der strafbaren Vergehen muss sich nothwendig bedeutend verändern, auch innerhalb desselben Volkes, da auch das Rechtsgefühl starken Wandlungen unterworfen ist. (In der Gegenwart ringen deutlich zwei Gesichtspunkte um die Herrschaft und suchen das Gleichgewicht: das Interesse, die Gemeinschaft und den Einzelnen gegen rechtswidrige Eingriffe möglichst zu schützen und wiederum kein Vergehen härter zu bestrafen, als dies nothwendig ist, mag man für diese Nothwendigkeit ideelle oder practische Gesichtspunkte oder beides zugleich geltend machen.) In Israel sehen wir, dass aus der Normenfülle die eigentlichen Rechtssätze ursprünglich nicht durch religiöse Gesichtspunkte ausgeschieden werden, sondern durch den der Schädigung der Persönlichkeit (daher die alte fast proverbiale Talionsformel) und des Eigenthums, beides als Gewaltthat (חַמָּס) bezeichnet. Dies dominirt sichtlich in Ex. 21—23. Da es weder officiële Götterbilder noch bewegliches Eigenthum der Gottheit gab, so war natürlich die Uebetragung dieses Hauptbegriffes auf das religiöse Gebiet um so schwieriger, je unbedeutender jede menschliche talio im Verhältnisse zur göttlichen Macht sein musste. Mithin ist die Erwartung ganz unberechtigt, dass in einem theokratischen Gemeinwesen grade religiöse Delicte es gewesen sein werden, welche zuerst Menschenhand gestraft hat; das Umgekehrte

ist der Fall. Weitgreifender, aber auch unbestimmter ist das Criminalisirungsprincip des Deut.: man solle das Böse aus der Mitte Israels schaffen. — Jene Criminalisirung der Delicte wird aber nach den verschiedenen Zeiten, Gegenden und Volkskreisen auch verschiedenen ausfallen. Und diese Flüssigkeit wird sich da am stärksten erkennbar machen, wo der Umfang der eigentlichen Rechtsnormen nicht durch Gesetzbücher festgestellt wird, welche, durch die höchste staatliche Autortität rite promulgirt, die Rechtspflege gewisser Zeiten in feste Bahnen und Formen weisen, sondern wo diese Feststellung nur einer privaten Thätigkeit anheimfällt, wie dies in Israel (bis zum Exile) der Fall war.

Nicht die Frage kommt hier in Betracht, ob eine Handlung als Delict anzusehen sei, sondern ob sie in den Bereich der menschlichen Justiz gezogen werden oder ob man ihre Bestrafung dem gerechten Walten der Gottheit allein überlassen solle. Dass dies der Kern der Frage sei, sehen wir deutlich an den Strafsanctionen, welche uns auch hier leiten müssen.¹⁾ Derselben sind — abgesehen von kleineren Modificationen — drei: erstens die Formel „er soll durchaus getödtet werden“ (מוֹת יָמֻת), die wir bereits Ex. 22 fanden, zweitens: er soll seine Sünde tragen; drittens: er soll aus der Mitte seines Volkes ausgerottet werden. Die erste Strafsanktion unterstellt den Delinquenten der menschlichen Justiz, die zweite der göttlichen Strafgerechtigkeit, die dritte trägt schon auf den ersten Blick einen amphibolischen Charakter.

2. Die erste Strafsanktion findet sich ausser bei Mord, Ehebruch, Incest, Päderastie, Sodomie (die Lev. 20, 15. 16 als rein sexuelles Delict erscheint vgl. oben) und Verfluchung der Eltern bei folgenden religiösen Delicten:

1) Dagegen empfiehlt sich nicht eine gesonderte Beleuchtung des Abschnittes Lev. 17—26. Denn so sehr ich auch die Eigenthümlichkeit desselben zugebe, so übt sie doch auf unsere Frage keinen sichtbaren Einfluss. Von etwa 20 religiösen Delicten, welche die Grundschrift aufzählt, werden nur 6—7 ausschliesslich in jenem Abschnitte erwähnt.

a) Tödtung (durch Steinigung) erfährt, wer seine eigenen Kinder dem Molech opfert Lev. 20, 2;¹⁾

b) ebenso Geisterbeschwörer und Zeichendeuter Lev. 20, 27 (also ähnlich wie Ex. 22, 18, ohne Strafsanction Deuter. 18, 9 ff.);

c) ebenso wer den Namen Jahve's verflucht Lev. 24, 16 (eine Erzählung 24, 10 ff., bei der wir deutlich sehen, dass ein Bewusstsein hinsichtlich der allmählichen Criminalisirung der Delicte in der Ueberlieferung festgehalten wurde)²⁾;

d) ebenso wer den Sabbath entheiligt (חלל), erläutert durch eine zweite Satzung: wer ein Geschäft (מלאכה) thut Ex. 31, 14. 15; das Feuer anzuzünden in den Wohnungen Ex. 35, 3 ist auch verboten, vollends das Holzlesen Num. 15, 35.

Unter diesen Delicten erscheint das Molechsoffer nur als Specialisirung von Ex. 22, 20, und Parallele zu Deuter. 17, 1 ff.; das zweite fanden wir schon Ex. 22, 18, das dritte lag dem Urtheil gegen Naboth theilweise zu Grunde. Neu ist das vierte Delict, die Entweihung des Sabbaths.

Je häufiger man in dieser Satzung die religiöse Härte des israelitischen Strafrechts zu erblicken meint, um so mehr verdient sie näheres Eingehen. An jener Stelle erscheint der Sabbath als ein Heiligthum Gottes; wer ihn wie einen Werktag behandelt, der profanirt dasselbe, vergreift sich an etwas Göttlichem: wir begreifen demgemäss die Strafe. Ganz anders Ex. 23, 12. Da ist keine Spur einer Strafsanction; auch liegt der Zweck des Sabbaths in der Wohlthat der Ruhe, die man sich selbst besonders

1) Die gleiche Norm Lev. 18, 21 fällt unter die ganz allgemeinen Strafsanctionen 18, 28. 29.

2) Da קלל und נקב (gegen Knobel) nach 24, 11 ganz synonym sind, so kann in 24, 15 nicht in dem Verbum der Unterschied von V. 16 liegen, sondern im Objecte. Daher kann אלהי nur auf andere Götter, das Verbot also nur auf Fremdlinge (die ja V. 16 u. 22 ausdrücklich genannt) und die Strafsanktion nur auf Vergeltung seitens des geschmähten Gottes gehen. Gerichtlich wird nur ein Gottesname geschützt, Jahve.

aber dem Gesinde und Ackervieh zukommen lassen soll: das Ruhen soll ein Sicherquicken sein (הִנָּחֵם)¹⁾, da ja noch lange Zeit Feldarbeit dem einstigen Hirten als schwere Mühsal erschien (Gen. 3. 19). Damit stimmt genau Ex. 34, 21, wo auch nur Einstellung der Feldarbeit (Pflügen und Ernten) geboten ist, ohne Strafe. Die um Manna zu sammeln am Sabbath aufs Feld gehen, werden nicht (wie der Holzleser Num. 15, 35) gesteinigt, sondern nur dadurch gestraft, dass sie nichts finden. Keine Strafsanktion Lev. 23, 3, obgleich die Stelle der Grundschrift zugewiesen wird. Ja, die Erzählung Num. 15, 32 ff. setzt zwar ein strenges Gebot über den Sabbath voraus, aber ausdrücklich ohne Strafsanktion, die erst hier von Gott als Ergänzung elicirt wird. Denn dass es sich nur um die Art der Todesstrafe handle (Knobel), ist nicht glaublich, weil ja die Steinigung nahezu ausschliessliche Form derselben war und auf altem Herkommen beruhte.²⁾ Nach Amos 8, 5 (auch Jes. 1, 13) ward die Sabbathruhe strict gehalten auch durch Einstellung des Geschäftsverkehrs in Handel und Wandel (widerwillig freilich durch die Habsüchtigen): ein Gesetz erscheint nicht nöthig. Jerem. (17, 21 ff.) weiss dass jedes

1) Dies „Sicherquicken“ als Grundmotiv stiehlt sich unversehens sogar in die strenge grundschriftliche Begründung hinein: Gott habe am siebenten Schöpfungstage sich „erquickt“ Ex. 31, 17. Ebenso blickt die Einstellung der Feldarbeit in der מלאכה עברה hindurch, welche am ersten und siebenten Tage des Mazzotfestes verboten ist Lev. 23, 7. 8. (Daraus folgt aber nicht eine „Benutzung“ der jahvistischen Quelle durch den Verfasser der Grundschrift, sondern ein Eindringen der von jener wiedergegebenen mehr volksthümlichen Anschauung in die priesterliche Redeweise.)

2) Zu der Annahme, dass auf Sabbathbruch der Tod stehe, war Knobel um so weniger berechtigt, als er die Erzählung nicht der Grundschrift zuweist. Diese wie die Erzählung Lev. 24, 10 ff. fügen sich schwer in den geschichtlichen Zusammenhang; aber als Motivierung der Sentenz eines Kazin passen sie vortreflich. Denn der Orientale liebt ja noch heute den Beweis durch Fabeln, Parabeln, vollends durch Präcedenz-Fälle, die ja in jedem Gewohnheitsrecht eine sehr hohe Bedeutung haben; für die Morgenländer haben solche Erzählungen eine durchschlagende Evidenz.

Geschäft כל־מלאכה untersagt ist, bestimmt es indess als Ausschluss des Marktverkehrs in der Formel: man soll keine Last aus und in die Thore Jerusalems bringen; denn der Sabbath sei geheiligt. Gleichwohl ist er weit entfernt, die Uebertretung juridisch aufzufassen und die Sabbathbrecher dem Tode zu überliefern, sondern 17, 27 droht er den Häusern Jerusalems Zerstörung durch Feuer. Nach Ezechiel 20, 13 ff. ist das Entheiligen der Sabbathe (hier schon הִלַּל Ex. 31, 14) Hauptsünde, fast gleichstehend mit Götzendienst; die Sabbathe sind ein Zeichen des Bundes zwischen Jahve und dem Volke (wie Ex. 31, 13. 17). Jene Entheiligung des Sabbaths ist bereits während des Wüstenzuges vom Volke verübt worden, aber auch in der Gegenwart, wofür das Volk durch Zerstreuung unter die Heiden bestraft wird 22, 8. 15. Trotz dieser strengen Auffassung findet sich nicht die geringste Spur der Ansicht, dass der einzelne Sabbathbrecher dem Gerichte verfallen sei und hingerichtet werden müsse. Ebensowenig Deut. 5, 14, eine Erweiterung von Ex. 23, 12 und unter denselben Gesichtspunkten. Aber auch nach dem Exile ändert sich die Auffassung nicht. Nehemia hemmt den Marktverkehr am Sabbath (13, 15—22), wobei er ausschliesslich auf dem Standpunkte von Jeremias C. 17 steht, mit wörtlichen Anspielungen. Er schilt die Obersten von Juda, dass sie dies nicht schon längst gethan haben — aber keine Spur von Anweisung, den Sabbathbrecher vor Gericht zu belangen und ihn zum Tode zu verurtheilen. — Für jene Ansicht, Sabbathbruch sei vom Gerichte mit dem Tode zu bestrafen, haben wir mithin nur Einen Zeugen im A. T., den Verfasser der Grundschrift (und selbst ihn nicht in allen Stellen z. B. Lev. 23, 3. 26, 2); alle andern Zeugen theilen sie nicht, und was wir aus der Praxis kennen, stimmt noch weniger dazu, sowohl vor wie nach dem Exile — bis ins 4. Jahrhundert, wenn wir den Chronisten oder Redactor des Nehemiabuches mit einrechnen. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass eifrige Richter hie und da einen Sabbathbrecher wirklich zum Tode verurtheilt haben werden; allein allgemeine

Rechtsanschauung kann dies nicht gewesen sein.¹⁾ So bliebe denn jene Criminalisirung des Sabbathbruches eine vereinzelt dastehende Ansicht.

3. Eine Reihe von Delicten begleitet die Formel: „sie sollen ihre Sünde (oder Schuld) tragen.“ Die Meinung, es liege darin das allgemeine Urtheil rechtlicher Straffälligkeit, dem Richter sei aber überlassen, nach seinem Ermessen Art und Umfang der Strafe zu bestimmen, ist irrig. Gestützt wird sie nicht dadurch, dass bisweilen die Ausrottung daneben genannt wird (Num. 9, 13. 15, 30. 31) oder dass auf dasselbe Delict einmal Sündetragen Lev. 7, 18, dann (19, 8) die Ausrottung gesetzt wird; eine Combination mit der Tödtungsformel (*mot jumat*) findet sich niemals, man müsste denn Lev. 24, 15 und 16 identificiren, was (s. oben) nicht gerechtfertigt ist. Denn, wie wir sehen werden, kann die Ausrottung nur gleichfalls Tödtung bedeuten; mithin würde die Nebeneinanderstellung aussagen, die Strafe könne verschieden abgemessen werden, bestehe aber in Tödtung, was ein offener Widerspruch. Vielmehr bedeutet das „Sünde tragen“: man überlasse der Gottheit, den Sünder je nach dem Grade seiner Schuld zu bestrafen (durch Krankheit, Tod, Unglücksfälle aller Art). Ganz unzweifelhaft erhellt dies aus Num. 5, 31. Das Weib ist der Untreue beschuldigt, aber Zeugen giebt es nicht. Und weil jedes richterliche Verfahren ausgeschlossen ist, muss sich das verdächtige Weib dem Gottesurtheil unterziehen und das Fluchwasser trinken. Es wirkt schwere Krankheit, wenn das Weib schuldig ist; es schadet nichts, wenn dasselbe schuldlos ist. Die Formel findet sich auch bei zwei normwidrigen sexuellen Vereinigungen Lev. 20, 19. 20. (über V. 17 später); in V. 19 ist als Folge des Sündetragens ausdrücklich Kinderlosig-

1) Denn die Erwägung dürfte doch zu kühn sein: diese grosse Strenge sei für die ältere Zeit darum wahrscheinlich, weil man Verletzung einer festen volksthümlichen Sitte viel leichter und herber strafe, als die einer priesterlichen Norm; als solche Sitte erhelle aber die Sabbathruhe aus Amos 8, 5 und Hos. 2, 11. Nach Zeit und Inhalt spräche schon Ex. 23, 12 dagegen.

keit angegeben, letztere ohne die Formel in V. 21. Dass in Lev. 7, 18 keine menschliche Strafe gemeint ist, zeigt schon die ganze Umgebung, in welcher sich gar nichts Juridisches sondern nur Rituelles findet, zeigt vollends die vorhergehende Bemerkung: wer zu altes Dankopferfleisch geniesse, werde Gotte nicht angenehm und das Dankopfer bleibe wirkungslos. Aehnlich Lev. 17, 16. Wer das Fleisch eines zerissenen Wildes isst, ist unrein bis auf den Abend; aber eine einfache Lavation an Kleid und Körper reinigt ihn; wer sie unterlässt, soll „seine Sünde tragen“. Auch hier wäre es geradezu widersinnig, eine gerichtliche Bestrafung anzunehmen. Das widerspenstige Geschlecht soll 40 Jahre in der Wüste ziehen, seine Sünde tragen und — sterben Num. 14, 34, wie Ex. 28, 43 die gleiche Folge. (Ein Sterben wird dem Priester gedroht, wenn er seine Functionen nicht richtig erfüllt Lev. 8, 35; 22, 9. Num. 18, 32 ohne triftigen Grund trauert 10, 6, ohne zu räuchern das Allerheiligste betritt 16, 13.) Auch wer versäumt, heilige Priesterantheile, die er aus Versehen gegessen, wiederzuerstatten, wird seine Sünde tragen Lev. 22, 16.¹⁾

Von religiösen Delicten wird dieser Folge unterstellt: a) wenn Jemand „seinen Gott“ (resp. seine Götter wie Ex. 22, 28) verflucht; b) wenn er zu altes Dankopferfleisch geniesst Lev. 7, 18; c) wenn er Zerrissenes geniesst Lev. 17, 16, woran Ex. 22, 31 keine üble Folge geknüpft ist; d) wer (ohne unrein und auf der Reise zu sein) das Passah nicht geniesst Num. 9, 13; e) wer ein (rituelles) Verbot absichtlich übertritt, „mit erhobener Hand“ Num. 15, 31.

1) Diese Bedeutung von נשא עון findet sich bekanntlich nur in der Grundschrift und in Ezechiel (14, 9; 16, 58; 18, 19. 20; 23, 49; 34, 29; 44, 10. 12. 13), hier ganz klar als Sichauswirken der Sünde in Uebeln auf Grund göttlichen Willens. Daneben bedeutet die Formel in der Grundschrift, auf Leviten und Priester übertragen: ein Schwinden der Volksschuld durch Uebernahme seitens der (ungefährdeten) Priester Lev. 10, 17. Ex. 28, 38. Num. 18, 1. 23. In allen andern Büchern des A. T. bedeutet es durchweg nur verzeihen — mit dem Wort für „Sünde“ als Object, ohne Präp., mit נָסַח und נָסַח; nur einmal mit נָסַח der Person Num. 14, 19.

In letzterem Falle steht indessen nur „seine Schuld sei auf ihm“ (ohne „tragen“), wahrscheinlich die ursprüngliche kurze Form, die sich an die Delictsangabe V. 30a unmittelbar anschloss; den Gegensatz bilden die Uebertretungen aus Irrung, die allein rituell sühnbar sind. — Alle diese Delicte fallen demnach ausserhalb der eigentlichen Rechtssphäre. Denn dass das Schuldopfer mit dem gerichtlichen Sühngelde Ex. 21, 22. 30 nichts zu thun hat, hätte nie geleugnet werden sollen.¹⁾

Ganz ausdrücklich wird die Strafe auf Gott zurückgeführt Lev. 23, 30: „Die Seele, welche an dem Tage des grossen Sühnfestes irgend ein Geschäft vollzieht, will ich vernichten aus der Mitte ihres Volkes.“ Aehnlich Lev. 20, 3. Gegen den Molechsverehrer „will ich mein Antlitz setzen und will ihn (הכרתי) aus seinem Volk ausrotten, darum, dass er dem Molech von seinem Samen gegeben hat um mein Heiligthum zu verunreinigen und meinen heiligen Namen zu entweihen.“ Dieser Satz ist an das Gebot angeknüpft, den Molechsdienner zu steinigen, offenbar um demselben einen grösseren Nachdruck zu geben. Dabei konnte aber die Frage entstehen, ob man die Bestrafung Gotte überlassen oder selbst vollziehen solle. Sie ist gelöst durch das Interpretament in V. 4 und 5, welches erstere nur bei sträflicher Nachlässigkeit der Volksjustiz in Aussicht nimmt. Der ganzen Form und dem Inhalt reiht sich aber an V. 2 V. 27 an, eine Vorschrift, die jetzt ganz verloren an den Schluss gekommen ist. Dies geschah, weil der Interpret alle die, welche den Zeichen-deutern „nachhuren“, mit derselben göttlichen Strafe belegte, wie die Molechsdienner. Gott selbst wird auch den Blutesser vernichten Lev. 17, 10.

4. Dasselbe Verbum Karath, welches hier ein göttliches Thun bezeichnet (20, 3. 5. 6), erscheint nun in jener dritten Strafsanction, der sogenannten Ausrottungsformel. Dass dieselbe eine ganze Literatur erzeugt hat,

1) So gegen Michaelis und Saalschütz richtig Sam. Mayer, Gesch. der Strafrechte S. XVI der Vorrede.

ist sehr erklärlich. Denn sie tritt bei 17 Delicten auf, bei noch mehreren, wenn man die summarische Strafsanction in Lev. 18, 29 auf alle vorhergehenden Verbrechen ausdehnt. Daraus erhellt, dass je nach der Deutung jener Formel das gesammte israelitische Strafrecht eine völlig andere Physiognomie erhält.

Die Bedeutung von Karath in dieser Formel kann nur „vernichten, austilgen“ sein. Zwar ist die Grundbedeutung „schneiden, abschneiden“, dann aber fällen, vom Baum im Walde wie Deut. 19, 5; 2 Chron. 2, 9 und sehr häufig auch angewandt auf die im Dienste der Götter gewöhnlichen Bäume und Pfähle Ex. 34, 13. Richt. 6, 25 ff. Wo nun das Karath (meist im Niphal und Hiphil) als Folge von Vergehen angegeben ist, da kann es nur „Vertilgung“ bedeuten, wie schon aus der besprochenen Stelle Lev. 20, 3. 5. 6 hervorgeht. Daher z. B. Ps. 37, 9: die Uebelthäter werden vertilgt werden; Prov. 2, 22: die Gottlosen werden aus dem Lande vertilgt. Immer sind die Gottlosen das Subject, namentlich auch bei den Propheten. — Die Formel erscheint übrigens in sechs Gestalten. Das einfache כָּרַת steht nur Lev. 17, 14; der Zusatz „vor den Augen der Söhne seines Volkes“ nur Lev. 20, 17, um das Delict der Schwesterehe noch stärker zu betonen; häufiger מִקְרֵב עַמּוֹ „aus der Mitte seines Volkes“ Lev. 17, 4, 10. 18, 29. 20, 3. 5. 6. 18. Num. 15, 30 (מִקְרֵב עַמִּיהָ Ex. 31, 14); „von Gottes Angesicht fort“ nur beim Priester Lev. 22, 3; „aus Israel“ Ex. 22, 15 oder genauer: „aus der Gemeinde Israels“ Ex. 12, 19 (עֲדָה), „aus der Mitte der קָהָל“ Num. 19, 20; sehr häufig mit dem Plural מִמַּעְמְרוֹ (1) je nachdem אִישׁ oder נָפֶשׁ Subject ist) Gen.

1) Dieser Plural ist hier lediglich aus der ursprünglichen überall herrschenden, defectiven Schreibweise entstanden. עַמִּים sind die Völker, aus denen Israel als einzelnes עַם abgesondert ist Lev. 20, 24. 26. Deut. 7, 6. 14, 2. Ezech. 11, 17. 20, 34 und ö. Es wohnt daher „inmitten der עַמִּים“ Threni 3, 45; Juda soll aus diesen Völkern vertilgt werden Ez. 25, 7. 38, 8. „Die Völker“ selbst wird Jahve ausrotten Sach. 11, 10. (Vielleicht liegt die Stelle bei Ez. dem Plural der Pentateuchformel zu Grunde.) Niemals kann עַמִּים die „Volksangehörigen

17, 14; Ex. 30, 33. 38; Lev. 7, 20. 21. 25. 27. 19, 8. 17, 9. 23, 29. Num. 9, 13. — An wen sich aber die Aufforderung richtet, ist nicht leicht zu sagen. Denkt man an Gott (denn Imperativ und Futurum lässt sich nicht scheiden), warum denn nicht die erste Person, da Gott als sprechend gedacht ist? Ist aber das Volk gemeint, so erklärt sich wohl die dritte Person aus der parallelen Formel *jumath*; warum aber findet sich niemals daneben die zweite Person als Anrede, wie Deut. 20, 20 beim Verbot, die Bäume zu fällen? Hier lässt sich nur vermuthen, dem Verfasser sei es weniger auf einen directen Befehl angekommen als auf die Strafsentenz als solche d. h. um die Strafwürdigkeit des Delictes zu bezeichnen. Nach dem oben Erörterten erklärt sich dies insofern, als alle diese Aufzeichnungen an sich auch keinen officiellen Werth hatten, sondern eben nur ein Versuch waren, die Criminalisirung einer grösseren Zahl von Delicten den ständigen Richtern gleichsam zu empfehlen, die an keinen Codex gebunden waren. Die Meinung, das *Karath* bezeichne nur Todesstrafe im Allgemeinen, wobei die Art derselben näher zu

eines Individuums bedeuten; 2 Kön. 4, 13 heisst: ich sass in der Mitte meines Volkes, *עֲמִי* ist *gens mea*, aber kein Plural! Auch im targumist. Sprachgebrauch bedeutet der letztere niemals „Volksgegnossen“ s. Levy, chald. Wörterb. II, 222. — Derselbe kommt im masor. Texte noch vor 1) in der Formel *נֶאֱמַר אֶל עַמִּי*, welche übrigens nur bei 6 Personen erscheint: Abraham Gen. 25, 8, Ismael 25, 17; Isaak 35, 29, Jakob 49, 33, Aaron Num. 20, 24, Moses Num. 27, 13; 31, 2. Deut. 32, 50; 2) Lev. 19, 16; 21, 1. 4. 14. 15. Ezech. 18, 18; 3) in der Ausrottungsformel an 9 Stellen. An allen diesen Stellen hat aber ursprünglich der Singular gestanden, also *עַמִּי* (der dann zuerst *עַמִּי* ausgesprochen, hierauf *עַמִּי* geschrieben wurde) oder *עַמִּי*, *עַמִּי*, stets ohne Jod. Dies beweisen die LXX, welche durchweg nur den Singular haben. Zu Hieronymus Zeit dagegen begann man hier und da den Plural auszusprechen, offenbar zu grösserer Auszeichnung, nämlich in der ersten Klasse Num. 20, 24; Deut. 32, 50 bei Mose und Aaron d. h. dreimal in neun Stellen; sonst hat er nur Lev. 7, 20. 21. 27. 21, 1 *de populis suis*; Num. 9, 13: *e populis suis*. Ueberall sonst hat auch er den Singular. Erst nach seiner Zeit hat sich also das Jod in die übrigen Stellen eingeschlichen und dann die entsprechende Vokalisation erhalten.

bestimmen sei (Gesen. Lex.), ist auch hier unhaltbar, weil es sich doch nur um die Steinigung handeln konnte; andere Arten (Verbrennen) waren ja ganz singulär, und Tödtung mit dem Schwert ist in keiner rechtlichen Strafsanction angegeben.

Man wäre niemals von der Bedeutung des „Vernichtens, Vertilgens“ abgegangen, hätte man dieselbe nicht bei einer Reihe von Delicten als viel zu grausam gefunden.¹⁾ Eine gewisse Milderung musste man anstreben, um nämlich diese Stellen auf das Niveau des übrigen Strafrechtes zu setzen. Gleichwohl stand ursprünglich in der hebräischen Auffassung seine richtige Deutung durchaus fest. Wir sehen dies aus der Uebersetzung der LXX, welche in den weitaus meisten Stellen ἐξολοθρευθήσεται giebt. Es handelt sich also hier um ein gänzlich Vernichten von Grund aus. Könnten wir das Futurum in strengem Sinne nehmen, so würde die Tradition hier höchst wahrscheinlich eine göttliche, also nicht juridische Strafsanction bezeugen. Und das scheint hier nothwendig zu sein, trotzdem grade das alexandrinische Idiom die imperativische Fassung des Futurs noch häufiger zeigt als der attische Sprachgebrauch. Das göttliche Thun (durch die erste Person Sing. bezeichnet) wird nämlich mit ἀπολῶ bezeichnet Lev. 17, 10; 20, 3. 6; in der dritten Person auch ἀπολείται

1) Man könnte vielleicht glauben, diese „Ausrottung“ meine daselbe wie die altgermanische Friedlosigkeit oder das römische sacer esto. Jene aber trat bei allen Verbrechen ein, nachdem der Richter das Urtheil gefällt hätte und der Thäter sich der Strafe durch Flucht entzog. Aber 1) fehlt unsre Formel bei allen rein bürgerlichen Verbrechen, 2) wird niemals der Fall vorausgesetzt, dass sich der Thäter nach gefälligem Verdict der Execution entzieht; vor demselben aber hätte er ausser Landes gehen müssen; solche Selbstverbannung erschien aber dem Tode fast gleichwerthig; 3) nirgend wird eine Andeutung gemacht, dass Jedermann den flüchtigen Verbrecher tödten dürfe; selbst der ganz singuläre Fall von Kain (Gen. 4, 14) geht entweder auf den Bluträcher oder deutet die alte Rechtlosigkeit des Fremdlings (hospes = hostis) an; 4) widerstreitet der Deutung völlig die Formel selbst, da die praep. כִּי unmöglich auf den Urheber der Tödtung gehen kann, schon weil sie durch מִיָּדָה und מִקֶּרֶב (aus der Mitte) authentisch erläutert wird.

Lev. 7, 20. 21. 25. 27; 29, 30. Num. 15, 31: ἐκτιθήσεται. Ich glaube nicht, dass die Uebersetzer hier an menschliche Justiz gedacht haben; von hier aus fällt aber auch ein Licht auf die übrigen Stellen. — Die Deutung erblicken wir fortgeschritten bei Hieronymus, der hierin gewiss von seinem jüdischen Beirath abhängig war. Wo Gott selber spricht, gebraucht er die Ausdrücke succidam Lev. 20, 3. 5., interficiam V. 6, disperdam Lev. 17, 10; für die dritte Person nur futura: delebitur Gen. 17, 14; Num. 15, 31; interficientur Lev. 20, 18; occidentur 20, 17. Dagegen erscheint die Abschwächung oder vielmehr die lediglich göttliche Strafe ungleich deutlicher darin, dass er an den meisten Stellen interibit (Lev. 7, 21; 17, 9) oder peribit setzt. (Zwar könnte man einwenden, gebraucht er auch für mot jumath: morte morietur, als wenn mot jamuth stände; allein das letztere bedeutet zwar nicht im Gesetze, aber sonst: Hinrichtung z. B. 1 Regg. 2, 37. 42.)

Das peribit würde dann ein frühzeitiges Sterben bedeuten, die gewöhnliche Strafe für alle Gottlosen. (So deuten es viele ältere und neuere israelit. und christliche Gelehrte.) Allein wir begegnen auch einer weiteren Milderung: in Num. 9, 13 und Ex. 30, 33 wird die Formel durch exterminabitur gegeben, d. h. man findet Vernichtung, selbst durch Gotteshand, noch zu stark und ersetzt dieselbe durch Verbannung, vielleicht schon mit der später beliebten Anknüpfung an den Gebrauch des Verbs in dem Scheidebrief (Keritût). —

Diese Milderung geht nun aber im Talmud bedeutend weiter fort, und zwar genau in dem Maasse als man sich von der älteren Tradition (der Gottesstrafe) entfernt und der Strafsanction eine juridische Währung zuspricht. Derselbe (Makkoth 13) setzt für alle die Fälle, in denen nicht neben der „Ausrottung“ die Todesstrafe ausdrücklich erwähnt ist, Geißelung fest (mit 39 Schlägen). Für das exegetische Verständniss trägt dies nichts bei, sofern selbstverständlich unmöglich dasselbe Wort „gänzlich vertilgen“ und auspeitschen bedeuten kann. Auch ist es wohl nicht so gemeint; vielmehr nimmt man an, dass

durch die Geisselstrafe und durch Reue Gott die in der Ausrottungsformel gedrohte Strafe der Vertilgung wieder zurücknehmen werde. — Die Milderung, die wir in exterminabatur des Hieronymus finden, nahm auch Clericus (zu Gen. 17, 14) an, aber als Landesverweisung; neuerdings Samuel Mayer¹⁾ als Ausschliessung aus der Volksversammlung und dem Heiligthume, identisch mit der Esra 7, 26 erwähnten „Entwurzelung“ (sch'roschu), nur entsprechend der Luther'schen Uebersetzung „Ausrotten“, während doch das hebr. Karath mit dem Ausroden und Entwurzeln nicht das mindeste zu thun hat. Auch hier ist es unglaublich, dass dasselbe Wort eine solche Ausschliessung und doch auch Vertilgung bedeuten könne.

Somit bleibt als das Wahrscheinlichste nur dies übrig: die Formel soll ein Werthurtheil über ein Delict (einen durch das Delict hervorgerufenen Zustand Gen. 17, 14) angeben, dahin lautend, dass der Delinquent sein Leben verwirkt habe und nicht länger im Volke Israel existiren dürfe, also absolute Unzulässigkeit der betreffenden Handlung. Einer legalen Strafsanction im Sinne einer Rechtsfolge steht sie nicht völlig gleich. Allem Anscheine nach soll es in suspenso gelassen werden, wem die Vollstreckung des Strafurtheils zu überlassen sei, ob menschlichen Richtern oder der Gottheit. Wäre das letztere die bestimmte Absicht gewesen, so begreift man schwer, warum nicht überall, wie an einigen Stellen, Jahve in der ersten Person redend eingeführt wird.

5. Jene Abschwächung des ursprünglichen Sinnes der Formel erscheint sehr begreiflich, sobald wir die besondern Delicte in's Auge fassen, denen sie beigefügt wird. Ausser drei sexuellen Fällen finden wir sie fast nur bei religiösen Delicten. Es unterliegt nämlich der Vertilgung:

- a) der unbeschnittene männliche Israelit Gen. 17, 14;
- b) wer nicht das Passah hält Num. 9, 13 oder c) wer dabei gesäuertes Brod geniesst Ex. 12, 15; d) wer nicht

1) Geschichte der Strafrechte. Trier 1876. S. 110.

am Versöhnungstage fastet Lev. 23. 29; e) wer Blut (wohl richtiger: rohes, noch blutiges Fleisch) genießt Lev. 17, 14; 7, 27; f) wer das Jahve (wie das Blut) gehörige Fett genießt Lev. 7, 25; oder g) drei Tage altes Dankopferfleisch Lev. 19, 8; h) wer trotz der Unreinheit an einer Dankopfermahlzeit theilnimmt Lev. 7, 20, 21; i) oder durch Todtenberührung verunreinigt das Heiligthum betritt Num. 19, 20; k) wer eine Schlachtung vollzieht, ohne das Blut zu opfern Lev. 17, 4 oder l) nicht am Altar Jahves (sondern auf freiem Felde Lev. 17, 5. 7) opfert Lev. 17, 9; m) wer als Priester sich an den Gaben des Volks verunreinigt Lev. 22, 3; n) wer heiliges Salböl oder Räucherwerk bereitet Ex. 30, 33. 38; o) wer Vergehen übt „mit erhobener Hand“ Num. 15, 30.

Diese Gruppe von vierzehn Delicten, bei denen wir die Eigenthümlichkeit finden, dass fast durchweg eine Begründung der Strafsentenz hinzugefügt ist, ordnet sich leicht unter vier Gesichtspunkte. Dem Tode verfallen ist erstens der, welcher eine hochbedeutsame Pflicht versäumt, die den Israeliten als solchen kennzeichnet: so muss der unbeschnittene Jude sterben¹⁾ (wahrscheinlich wenn er als solcher an allem israelitischen Cultus theilgenommen hat), weil er „den Bund gebrochen habe“ — eine frappirende Begründung, da ja nach V. 22 Ismael zuerst dieses Bundeszeichen empfängt. Wer das Passah (b) nicht hält, verweigert damit dem Landesherrn Jahve den schuldigen Tribut („weil er die Opfergabe Jahve's nicht zur festgesetzten Zeit gebracht hat“) — was in eine Zeit führt, wo das Passah nicht mehr zuerst häusliches Sühnfest, sondern vor Allem heiligstes Opferfest war. Da der Fremdling nach Num. 9, 14 der gleichen Pflicht unterliegt, so

1) Irreleitend ist die gewöhnliche Bezeichnung: „Unterlassung der Beschneidung“ werde bestraft. Davon steht aber nichts Gen. 17, 14; der Unbeschnittene selbst soll sterben. Diese dem ganzen Geist des Gesetzes widersprechende Forderung hat man schon früh zu mildern gesucht, indem man das Delict auf die Eltern abwälzte, als die rechten Delinquenten. So der Syrer, von Eusebius von Emesa gebilligt. S. P. de Lagarde, *Genesis Graece*. Lipsiae 1868. S. 60.

kann es hier nicht als specifisches Bundesfest mit Israel gelten. Wer nicht bei jeder Schlachtung (k) das Blut opfert sondern es auf die Erde hingiesst, soll dem gleichstehen, der eines Menschen Blut vergossen hat; denn das Blut gehört Jahve, das ihm somit entzogen wird.¹⁾

Todeswürdig ist ferner, wer hochheilige Pflichten ausdrücklich übertritt, also wer das Mazzotfest durch Genuss von gesäuertem (Alltags-) Brod, das Versöhnungsfest durch Genuss von Speise überhaupt nichtachtet (c. d.), wer durch Genuss von dreitägigem (d. h. dem Aase gleichen, verdorbenen) Festopferfleisch muthwillig eine Unreinheit sich zuzieht (g), wer überhaupt Unreinheiten nicht durch die gebotenen Sühnungen und Lavationen beseitigt (o). Für die beiden letzten Delicte ist die Ausrottung eine gewollte Verschärfung des „Sündetragens,“ das für (g) in Lev. 7, 18, für (o) am Schlusse von Num. 15, 31 erscheint. Die Gründe hierfür sind gehäuft: „weil er Jahve dadurch lästert (מגדף), (wohl der ursprüngliche Grund), weil er Gottes Wort verachtet und sein Gebot (Bund) gebrochen hat.“

Den dritten Gesichtspunkt bildet der Eingriff in Jahves Eigenthum. Dahin gehört der Genuss von Blut und Fett, die unter allen Umständen auf den Altar kom-

1) Dies Gesetz muss in seiner ursprünglichen Fassung sehr alt sein, weil es nämlich, falls es in Kanaan selbst Anwendung finden sollte, nothwendig einen Jahvealtar bei jeder Ortschaft voraussetzt. Denn die Meinung, man habe nach dem Exile so enge zusammenge- wohnt, dass das Gesetz ausführbar gewesen wäre, setzt ein falsches Bild der neuen Ansiedlung, wie aus Esra 3, 1; 10, 7. 9 erhellt, voraus. Die Beziehung der Seirim auf die Gottheiten der Bamoth (2 Chron. 11, 15) ist offenbar eine ganz späte Deutung. Die Zusätze, durch welche der Erzähler es in die mosaische Zeit versetzte, sind leicht erkennbar: in V. 3, 4 von במחנה bis מוצר und „vor die Wohnung Jahves;“ in V. 5 nur „vor der Thür der Stiftshütte“, das gleiche in V. 6 sammt dem Schlusse. V. 7 der bekannte Schluss von וקח an. V. 8 und 9 sind deutlich eine spätere Erweiterung, welche zu dem Schelem noch die Olah zu- fügen wollte, ebenso wie der Schluss von V. 4. Uebrigens sind hier das Gebot, das Blut zu opfern, und das Verbot, nicht auf freiem Felde sondern an einem Jahvealtar zu opfern, miteinander vermischt.

men müssen (e. f.). Ersteres indess wird Lev. 17, 10 auch anders motivirt: Blut ist als Hauptsühnmittel etwas Hochheiliges; wer's geniesst den trifft Gottesstrafe;¹⁾ auch hier ist die Ausrottung Verstärkung. Gleiche Ursache hat die profane Bereitung von solchem Salböl und Räucherwerk, wie es für heilige Zwecke bestimmt war (n). Denn wie die Salbung erst den priesterlichen Functionen ihren ausschliesslichen Werth giebt, so hat auch das priesterliche Räuchern eine eminente Wirkung (Num. 16, 46), die man profanen Händen nicht überlassen darf.

Der vierte Gesichtspunkt ist die (imaginäre) Befleckung des Heiligthums. Ueberhaupt spielt ja im Alterthum, und im Orient ja noch heute, die Vorstellung der „Unreinheit“ eine sehr bedeutende Rolle. Der Widerwillen gegen gewisse Arten der Berührung und Befleckung scheint die Gottheit, als die schlechthin reine, im höchsten Maasse zu empfinden und wird gegen dieselbe stark reagieren. So darf ein Unreiner nicht am Festopfer theilnehmen (h). Da Jahve der Allelebendige ist, darf der von einer Todtenberührung Ungereinigte, nicht in die Nähe der Gottheit, ins Heiligthum kommen (i). Der unrein gewordene Priester erregt den Abscheu Jahves, wenn er seine Functionen fortsetzt und dieselben dadurch unwirksam macht.

6. Alle diese Delicte reduciren sich auf eine bedeutende Steigerung der Empfindlichkeit der Gottheit gegen Eingriffe in ihr Eigenthum, sowie der Auffassung der religiösen Pflichten, also als Erweiterung derjenigen Gesichtspunkte, welche wir als die maassgebenden in den früher besprochenen Quellen gefunden haben. Sie tragen durchweg den priesterlichen Typus an sich. Allein es bedarf kaum einer näheren Durchführung, dass sehr viele dieser

1) Die gewöhnliche Annahme, man habe vor Blut in Israel einen grossen Abscheu gehegt (vom Trinken noch warmen rauchenden Blutes ist ja nie die Rede), ist nicht richtig; das Volk kehrte sich nicht sehr daran, wie aus 1 Sam. 14, 32 ff. deutlich hervorgeht. Die Scheu hat besonders Saul, der darum ordentliche Schlachtung an einem Altare verlangt, sammt den Priestern.

Vergehen sich nur in seltenen Fällen überhaupt so nachweisen liessen, dass ein Process angestrengt werden konnte. Hiezu kommt aber der Umstand, dass nirgends die Priester allein als Richter auftreten, sondern stets nur in Gemeinschaft mit Laien. Vor dem Exile haben die letzteren wohl sicher den Rechtsspruch in Händen gehabt. Endlich zeigen uns die Thatssachen selbst nirgend einen Fall, wo gerade diese Normen zur Anwendung gekommen sind.

Hieraus folgt, dass wir diese ganze Gruppe von Delicten nicht als integrirende Theile des israelitischen Strafrechts ansehen können. Jene künstliche Unbestimmtheit der Ausrottungsformel lässt vielmehr nur zu, dass man darin höchstens einen einseitig aus priesterlichen Kreisen hervorgegangenen Versuch erblicken kann, das Gebiet der religiösen Normen mit mehr oder minder rechtlicher Wirkung zu erweitern.

Diese Erweiterung steht aber völlig vereinzelt da. Denn weder in Ex. 21–23 noch im ganzen Deuteronomium findet sich ein Anklang an diese Formel. Ja noch mehr. Auch die Grundschrift kennt die Formel nicht in erzählenden Zusammenhängen. Das Nifal von Karath findet sich nur Gen. 9, 11 von der Vernichtung der Erde durch die Flut, und (41, 36) Aegyptens durch den Hunger. Nur von Josua (11, 21) heisst es: er habe die Enakiter ausgerottet, während schon von der Ausrottung der Kananiter nur **החריס, השמיד** gebraucht wird. Ebensowenig zeigen die gesetzlichen Quellen, welche der Verf. der Grundschrift aufnahm, ergänzte und abrundete, Anklänge an jene Formel. Diese Beobachtung zwingt uns die Frage auf, ob denn die betreffenden Formeln mit dem Textganzen enge oder lose zusammenhängen. Und da zeigt sich, wenn auch mit abgestufter Evidenz, dass diese Straf sanction nicht nur eine sachliche, sondern auch eine textuelle Erweiterung ist. So sehr deutlich Gen. 17, 14: das unbeschnittene „Knäblein“ soll ausge tilgt werden, „weil es meinen Bund gebrochen hat.“ Dem Verf. konnte unmöglich der Zusammenhang der Stelle vorschweben, wohl aber

jene Formel 1 Reg. 11, 16: כָּל־זָכָר יִקָּרֵחַ: alles Männliche (in Edom) wurde vertilgt, und als Delict das thatsächliche Unterlassen der Beschneidung seitens des Erwachsenen, aber Theilnahme am Cultus. Selbst bei der Theilnahme am Passah lesen wir wohl vom Gebot der Beschneidung, der sich auch der Knecht und „Fremdling“ (Insasse) unterwerfen soll, aber ohne Strafdrohung Ex. 12, 44. 48. Während hiernach dem Ger (Metöke) die Theilnahme am Passah freisteht, trifft ihn die Strafdrohung, wenn er gesäuertes Brot isst; sie ist Ex. 12, 15. 19 lose angefügt. Lev. 7, 20. 21. erweisen sich klar als Ausführung von V. 19 fin.: „Jeder Reine darf das Fleisch essen.“ Lev. 17, 4 genügt offenbar die Gleichstellung des Schlachtens ohne Opferung des Blutes mit Dem, welcher sonst „Blutvergiesser“ ist; höchstens erwartet man: mot jumat. Denn dieses ist die solenne Strafe für Mord, nicht die „Ausrottung.“ Eben dies Gesetz wird in 17, 8. 9. erst mosaificirt und auf das Hauptopfer, die Olah, ausgedehnt. Bei 17, 14 ist die Erweiterung am Schlusse ganz deutlich: jeder der es (das Blut) isset, soll vertilgt werden. — Sehr klar ist die Einfügung Lev. 18, 29. Der sexuellen Greuel wegen sind die Kananiter untergegangen; wer sie begeht, den „wird das Land ausspeien“ V. 25. 28. Das ist ein geschichtliches Ergehen unter Mitwirkung Jahves, aber eine Ausrottung ist's nicht, welche eben die göttliche Strafe vermenschlichen will. In Lev. 19, 8 ist die Folge des Delictes klar gegeben: „und wer es isset, soll seine Sünde tragen, denn er hat das Heiligthum des Herrn entweiht.“ Da aber eine Entweihung vorliegt, wird nun die Ausrottung noch beigefügt, während Lev. 7, 18 das Nichtgelten des Opfers Strafe genug war. Derselbe Grund, nur etwas anders formulirt, begründet die Strafdrohung Num. 19, 13. 20. Denn 13b fügt sich nur an V. 12: denn wer vertilgt ist, auf dem „ist seine Unreinigkeit“ nicht mehr. Ueberdies ist V. 13. 20 „die Wohnung Jahves“ als die verunreinigte genannt, während der Context einen solchen Hauptumstand, der das Delict als solches constituirt, gar nicht erwähnt; mithin ist 13a, 20a

spätere Einschiebung¹⁾ Sehr klar ist dies Lev. 23, 29. Zuerst wurde V. 30 die göttliche Strafe für Sabbathbruch eingefügt, dann die Ausrottung für Bruch des Fastens V. 29. V. 30 zog V. 31 nach sich, was ja V. 28 mit denselben Worten gesagt war; auch genügte nicht das **מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ** V. 27; die Gleichstellung mit dem Sabbath musste ausdrücklicher sein 32a, obgleich diese Währung das Fasten ja nicht begründen kann. In Num. 19, 30. 31 schiebt sich die doppelte Ausrottungsformel sammt mehrfacher Begründung in den ursprünglichen Satz: „Und wenn Jemand etwas mit erhobener Hand thut . . . dess Sünde bleibe auf ihm“ mitten hinein. Nur dieser Satz entspricht nämlich dem Zusammenhange: wer aus Irrthum fehlt, kann gesühnt werden; wer aus Absicht, bleibt sündig und muss die Folgen tragen. — Uebrigens scheint die Verschiedenheit in der Ausprägung der Formel dafür zu sprechen, dass jene Erweiterung nicht von Einer Hand herührt, sondern erst allmählich vor sich gegangen ist — eine Thatsache, deren Anerkennung wir uns überhaupt nicht bei genauerer Erforschung der gesetzlichen Texte werden entziehen können.²⁾ Als älteste Schicht dürften die Stellen gelten, in denen **הַכְרִית** oder **הַאֲבִיר** direct von Jahve ausgesagt werden, wie Lev. 17, 10; 20, 3. 6; 23, 30. Zeitpunkte lassen sich hier sehr schwer angeben. Für 20, 3. 6 empfiehlt sich sehr die Zeit des Ahas, in der das Molechs-

1) Doch nicht gleichzeitig. Denn in 13a lehnt sich die Formel **מִיִּשְׂרָאֵל** an Ex. 12, 44. 48; in 20a ist **מִחוּץ קָהָל** ganz singulär, aber nach Num. 16, 33. 17, 12. 19, 20; Psalm 22, 23. Prov. 5, 14. Aus dem Begriff von **קָהָל** „grosse Volksmenge“ (bei Jeremias z. B. 31, 8. 44, 15. 50, 9; Ezech. 32, 3. Gen. 35, 11. 28, 3. 48, 4) schält sich die Gleichung **קָהָל** = religiöse Volksgemeinde Israels heraus: als Jahve-gemeinde Deut. 23, 2 ff., als „Gemeinde Israels“ Jud. 21, 5; Ex. 12, 6. 16, 3. Num. 10, 7. 15, 15. (Lev. 16, 33 ist **ק'** Zusatz zu **כָּל־עַם**). Ezech. 14, 8 verbindet **הַכְרִית** mit **מִתּוֹךְ עַמִּי**.

2) Darauf weisen auch die Begründungen der Drohungen hin; denn sie setzen voraus, dass Götzendienst, Blasphemie, Mord, und wohl auch absichtliche Profanation des Heiligthums bereits als todeswürdige Verbrechen galten; darum sucht man die neuen Delicte darunter zu subsumiren.

opfer (2 Kön. 16, 3) sowie das Nekromantenwesen (Jes. 8, 19; besonders Micha 5, 11, wo Jahve die Ausrottung der Zauberinnen verheißt) überaus stark um sich gegriffen zu haben scheint.

7. Merkwürdig ist, dass unsre Formel in dem gesammten Sprachgebrauche des Alten Testaments keine sichern Anklänge findet, trotzdem das Verbum Karath ungemein häufig vorkommt. Dies bliebe völlig räthselhaft, wenn die alte unbegründete Meinung Recht hätte, dass diese „Gesetze“, überall und seit alter Zeit im Volke bekannt, als Rechtsnormen gegolten und entsprechende Berücksichtigung in der Rechtsprechung gefunden hätten. Sehr oft findet es sich auf das Fällen von Bäumen angewandt Jerem. 6, 6; 11, 19; 22, 7; Jes. 14, 8; 44, 14; 37, 24; 55, 13; 1 Reg. 5, 20; 2 Reg. 19, 23; Deut. 19, 5; Jud. 6, 26. 9, 42. Ex. 34, 13. Sehr selten wird es als Handlung von Menschen auf Menschen angewandt: Josua rottet die Enakiter aus (11, 21), Saul die Todtenbeschwörer 1 Sam. 28, 9, Joab alles Männliche in Edom 1 Reg. 11, 16. Zu Jeremia sprechen seine Feinde 11, 19: „Lasst uns ihn ausrotten aus dem Lande der Lebendigen.“ Aehnlich Jerem. 48, 2 in Bezug auf Moab. Sonst steht es vielfach von der göttlichen Thätigkeit gegenüber den Kananitern (Deut. 12, 29; 19, 1) und andern heidnischen Völkern oder auch dem sündigen Juda. In unbestimmter Weise heisst es: es sollen ausgerottet werden (Nifal) die „Gottlosen“ (רשעים und מרעים) Psalm 37, 22. 28. 34; aus dem Lande Prov. 2, 22; „die da auf Unheil lauern“ Jes. 29, 20. Hieran könnte sich die Formel anlehnen: die betreffenden Delinquenten werden als „Gottlose“ gedacht und haben demnach ihr Schicksal zu erfahren. Dann wäre eine Rücksicht auf Justizpflege nicht mitgesetzt, sofern in jenen Stellen unzweifelhaft die göttliche Fügung gemeint ist. Doch wäre es sonderbar, dass trotzdem niemals der sonst so häufige Begriff der „Gottlosen“ verwerthet wird. Dagegen wird einige Male als Motiv der „Bundesbruch“ genannt Gen. 17, 14; Num. 15, 31 (mit מציה). Nun soll nach Jerem. 34, 18 der Bundesbrecher

dasselbe Karath an sich erfahren, was in der Bundesceremonie mit dem Kalbe vorgenommen ist: er soll zerschnitten werden. Allein auch diese Quelle reicht nicht aus. Theils wird jenes Motiv viel zu selten erwähnt, theils müsste יָבִיר durchgängig allein stehen (wie Num. 15, 31; Lev. 17, 19), nicht aber mit Zusätzen (praep. מִן), die den Begriff des Fällens nothwendig machen.¹⁾

Einige singuläre Wendungen abgerechnet (Lev. 22, 3; 20, 17; Ex. 12, 19 „Israel“ und „Gemeinde Israels“, Num. 19, 20) sind jene Beifügungen theils מַעְמֹה, מַעְמֵי theils mit מִן statt des einfachen מִן. Dagegen „aus dem Lande“ (wie Prov. 2, 22; Nehem. 2, 14) oder mit dem Zusatze „der Lebendigen“ (Jerem. 11, 19) findet sich niemals. Das einfache מִן, nur in Anrede „aus Dir“, hat am häufigsten Ezechiel; aber mit Angabe des Ortes (aus Asdod, aus dem Thale Aven) auch Amos (1, 5. 8). Dieser allein hat den Zusatz מִקְרָבָה „aus ihrer Mitte“ 5, 11. (Ezechiel hat den Zusatz מִקְרֹב niemals²⁾, ebensowenig der Chronist). Mithin lässt die Analogie des Sprachgebrauches zu, dass jene Ausrottungsformel um die Zeit des Amos ihre Ausprägung gefunden hat, also etwa im 9. oder 8. Jahrh. v. Chr. Eine spätere Zeit wird dabei nicht ausgeschlossen. Combiniren wir indess 1 Sam. 28, 9; Josua 11, 21 mit Lev. 18, 29. 30, so zeigt sich (doch nur für den Gebrauch von Karath) eine frühere Zeit indicirt, sofern hier die betreffenden Delinquenten den Kananitern gleichgestellt werden.

Behufs Weiterführung der Zeitfrage die Delicte selbst ihrem Inhalte nach einem Kreuzverhör zu unterwerfen, ist zwar sehr lockend, dürfte aber schwerlich zu sichern Ergebnissen führen. Das Gebot bei jeder Schlachtung

1) Eigenthümlich ist das stehende: לֹא יִכָּבֵד „es soll nicht fehlen“ auf die Davidische Dynastie angewandt: 2 Sam. 7, 9; 1 Reg. 2, 4; 8, 25; 9, 5. Jerem. 33, 17. 18; 2 Chron. 6, 16. 17, 18; auf Jonadab Jerem. 35, 19. Im Hintergrunde steht die Ausrottung der Dynastie durch einen einheimischen Usurpator oder fremden Eroberer.

2) Bereits beobachtet von Klostermann, Zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs in Guericke's Luth. Zeitschrift 1877, 3 S. 423.

(das Blut) zu opfern Lev. 17, 3 ff. muss, wie wir sahen, sehr früh fallen (entsprechend Ex. 20, 24); die Einschränkung auf den Altar vor der Stiftshütte kann aber zu keiner späteren Zeit einen praktischen Zweck haben, da die Erfüllung ebensowohl vor, wie nach dem Exile in Kanaan unausführbar war; sie ist also künstliche Zeitfarbe (welche übrigens mit den wirklichen Verhältnissen während des Wüstenzuges schwerlich sehr contrastirte). Denn die Voraussetzung engsten Zusammenwohnens, trifft auch nach dem Exile nicht zu, sowenig wie für Lev. 17, 8 die starke Neigung zum Privatopfer. Jene Einschränkung des ersteren Gebotes muss aber früher fallen als die Erlaubniss Deut. 12, 15, welche jenes Gebot (doch nur in seiner ursprünglichen Fassung) voraussetzt. Die strenge Auffassung des Passah Num. 9, 13 liegt nicht in der Linie von Deut. 16, 5 ff., wo vom Korban nicht die Rede ist; viel eher begreift sich die Begründung der Strafe („denn die Gabe Jahves hat er nicht dargebracht zu seiner Zeit“) als theilweise Criminalisirung des alten Gebotes, am Mazzotfest Jahve eine Gabe darzubringen Ex. 23, 15. Denn bezieht sich auch das Verbot, nicht leer vor Jahve zu erscheinen, auf die drei Hauptfeste, so ist es doch an das genannte erste Fest ausdrücklich angeknüpft. Dann würde zugleich Num. 9, 13 die engste Verbindung von Passah und Mazzotfest voraussetzen, welche sehr wohl schon viel früher eingetreten sein kann, ehe man die Feier des ersteren (Deut. 16, 5 ff.) in Jerusalem fixirte. — Die Ehereform unter Esra und Nehemia liegt gerade in der entgegengesetzten Richtung zu den Bestimmungen Lev. 18, 6 ff.: dort wird verboten, das Connubium auf fremde Volksstämme auszudehnen; hier aber soll es aus dem engeren Familienkreise entfernt werden. Die Ehe mit der Halbschwester war so gut ägyptische wie persische und assyrische Sitte (s. Knobel Pent. II, 503), aber auch in Israel nicht unerhört Gen. 20, 12 und besonders 2 Sam. 13, 13. Beiwohnung während der weiblichen Krankheit gilt auch für besonders abscheulich Ezechiel 16, 6 und vielen Völkern des Alter-

thums (s. Knobel zu Lev. 15, 24). Ebenso verpönt ist im Alterthum das Betreten des Heiligthums im Stande der Unreinheit. So ergibt sich nirgends ein Haltpunkt dafür, dass die Formel erst nachexilisch wäre. Das Gleiche könnte man aus Jerem. 11, 19 schliessen wollen. Unter den Feinden des Propheten spielen die Priester eine Hauptrolle. Ihr Verdict „lasst uns ihn ausrotten“ (נכרת) könnte einen Beleg geben, dass ihnen eine derartige Formel ganz geläufig gewesen wäre — wenn nur nicht die Beziehung zum vorhergehenden נָקָה (also die rein bildliche Fassung) exegetisch die näher liegende Deutung wäre. Gleichwohl werden wir nur in den priesterlichen Kreisen diese Tendenz auf Schärfung und Mehrung der religiösen Delicte zu suchen haben. Dafür spricht laut der schlichte Bericht 1 Sam. 14, 36 ff. Obgleich Jonathan ohne persönliche Schuld war, soll doch auf dem ganzen Volke ein schweres Vergehen lasten, welches das Orakel verstummen lässt. Der Einfluss „des Priesters“ auf dies Versagen der Gottesstimme leuchtet hier sehr klar hindurch.

Fassen wir das Erörterte in kurzen Sätzen zusammen. Die Hauptquelle für die Rechtsnormen bildete die mündliche Ueberlieferung und die thatsächliche Rechtsübung, sofern die Normen durch ihre Anwendung auf die concreten Verhältnisse sich allmählich änderten und näher bestimmten. Der Volksgeist legte grösseren Nachdruck auf die Normen als solche, als auf in der Rechtspflege anwendbare Sätze: daher die Mischung von religiösen, sittlichen, rechtlichen Normen. Letztere, mit Sicherheit nur erkennbar an der beigefügten Strafsanction, mögen früh schriftlich fixirt sein, wenn auch in geringem Umfange. Die wahrscheinlich älteste Sammlung A (Ex. 21—23) empfang ihre heutige Gestalt schwerlich vor Salomo. Die umfangreichste Codification (B) in Deut. 12—26 erfolgte im 7. Jahrhundert. A und B sind ursprünglich nur Privatschriften gewesen. Sie scheinen das (gleichviel in wel-

chem Verbreitungsgebiet) bestehende Gewohnheitsrecht fixirt, aber auch neue Normen hinzugefügt, Delicte, die bisher jeder Rechtsfolge entbehrten, criminalisirt, rein sittliche oder religiöse Normen in Rechtssätze umgebildet zu haben. Ihre Einwirkung auf die Richter war ohne öffentliche Autorität und blieb der Ueberzeugung derselben überlassen. Eine Verfolgung von Staatswegen fand nicht statt.

Die wenigen Processe (und processartigen Vorfälle), von denen uns Berichte erhalten sind, weisen zwar Anklänge an jene Rechtsnormen auf, doch ohne dass Praxis und Theorie sich hier genau decken.

Die in A und B mit Strafe belegten religiösen Delicte beschränken sich auf: Cultus anderer Götter ausser Jahve, Zauberei und Todtenbeschwörung (incl. Sodomie), Verführung Anderer zu fremdem Cult, falsche Prophetie. Die Geschichte zeigt wohl ein gewaltsames Eingreifen einzelner Könige gegen diese Verbrechen, nicht aber rechtliche Verfolgung, da lange Zeiten hindurch fremde Culte (mit Zauberei) die Volkssitte beherrschten und auch die „falschen“ Propheten sich meist der Hof- und Volksgunst erfreuten. Jene „Gesetze“ bedeuten mithin mehr einen ideellen Protest, (gegen die Delicte selbst wie gegen die Codificationen schlechter Gesetze Jes. 10, 1; 29, 13. Jerem. 8, 8), als dass sie die Rechtsanschauung der Volksmehrheit widerspiegeln.

Die Codification der sog. pentateuchischen Grundschrift (C) bedroht ausserdem mit Tödtung den, welcher Jahve verflucht (was auch practisch galt), sowie Entheiligung des Sabbaths durch Werktagsarbeit. Stand gleich als religiöse Norm die Sabbathruhe (freilich gar verschiedenen Umfangs) seit alter Zeit fest, so fehlt doch in allen andern Quellen für jene Uebertretung eine klare Strafsanction oder ein sicheres Beispiel rechtlicher Ahndung. Die juridische Verfolgbarkeit derselben muss also zeitlich und örtlich sehr begrenzt gedacht werden.

Ueberhaupt wurde die Criminalisirung grade der religiösen Delicte durch den Glauben an die Bestrafung des

Uebelthäters durch die Gottheit selbst stark eingeschränkt (daher das „Sünde tragen“).

In der Quelle C begegnen wir einer grossen Zahl (14) religiöser Delicte, denen die Ausrottungsformel als Strafsanction beigelegt ist. Sie fordert nicht Verbannung sondern Vertilgung des Thäters, sowohl nach der Grundbedeutung wie nach der ältesten Tradition. Milderung in der Deutung trat in dem Maasse ein, als man sie als rechtliche Forderung zu fassen begann. Ursprünglich enthält sie ein Werthurtheil über das Delict, wahrscheinlich mit der Intention, der Justiz eine Directive zu geben. Die Delicte begreifen in sich: Befleckung des Heiligthums, Eingriffe in göttliches Eigenthum, Unterlassung resp. Uebertretung einzelner besonders heiliger Pflichten. Diese Verschärfung stammt wahrscheinlich aus rein priesterlichen Kreisen; eine Einwirkung auf die Justiz lässt sich nicht nachweisen, ebensowenig auf die Beurtheilung religiöser Verhältnisse durch die Propheten. Als besondere Sammlung tritt jene Gruppe nicht auf: sie ist nur durch Uebearbeitung vorhandener Sammlungen entstanden. Die Zeit derselben lässt sich nicht bestimmen; am meisten Anhaltspunkte hierfür bieten die zwei letzten Jahrhunderte vor dem Exil. Als charakteristisch für die Richtung des israelitischen Strafrechts im Allgemeinen lässt sich diese letzte Gruppe nur in sehr beschränkter Weise verwerthen.

Mai 1878.

Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief“ von Volkmar.

Von

Prof. Dr. Holsten.

Zweiter Artikel.

Der erste Artikel hat nachgewiesen, wie Paulus in einem geschlossenen Gedankengange von C. 1, 18—5, 11 sein 1, 16. 17 aufgestelltes Thema des Briefes dahin ausgeführt hat, dass in dem religiösen Verhältnisse Gottes zum Menschen die im Evangelium verkündete Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens zwecks Glaubens die für Juden wie Heiden gleiche Heilsnorm, der für Juden wie Heiden gleiche Lebensgrund sei.

Wir sind damit an den Abschnitt Cap. 5, 12—21 gelangt. Die logische Stellung desselben innerhalb der Entwicklung des Briefes ist umstritten. Wir sind daher gezwungen, zuvor das Verständniss des Gedankeninhaltes dieses Abschnittes zu sichern.¹⁾

Paulus hatte im Vorhergehenden als Heilsprincip eine Gerechtigkeit verkündet, die im Widerspruche mit dem jüdischen Bewusstsein steht. Kann der Tod auch des

1) Verf. verweist hier auf seine Schrift: (1855) Bedeutung des Wortes *σάξ* im Lehrbegriffe des Paulus (abgedruckt: Zum Evang. d. Pls. u. Petrs. S. 407—420); auf Lipsius, Protestantenbibel S. 533; (1873) auf Pfeiderer, Paulinismus S. 37 u. 99, S. 177 sqq. (1873).

Messias nur als Tod um der Sünde willen, als Tod um der Sünde Anderer willen, als stellvertretender Sühnopfertod für die Sünde der zum Heil bestimmten begriffen werden: so ist damit eine neue Form der Heilserwerbung eingetreten, das Heilsprincip des Gesetzes aufgehoben. Nach diesem ist es Gott, der seine gerechten Willensbestimmungen im Gesetze verkündet, der Mensch, der durch das Gesetzeswerk seine Gerechtigkeit sich schafft; Gottes Gerechtigkeit aber ist es, welche diese subjective Gerechtigkeit anerkennt und den Lohn des Lebens nach des Einzelnen Verdienst ertheilt. Die Gesetzesgerechtigkeit ist gebunden an die Subjectivität derer, welche das Gesetz erfüllen sollen, an die Besonderheit derer, denen das Gesetz zur Erfüllung gegeben worden, ist gebunden an die Gerechtigkeit Gottes, die der gesetzlichen Gerechtigkeit nach Verdienst lohnen soll. Und der Mensch ist in Freiheit mitwirkendes Glied dieses religiösen Verhältnisses. Ist dagegen das Gesetz und das gesetzliche Heilsprincip aufgehoben und die Gerechtigkeit losgelöst vom Gesetze: so ist sie losgelöst von der Subjectivität, von der Besonderheit der Menschen, von der Gerechtigkeit Gottes. Und der Mensch kann im religiösen Verhältnisse nur noch empfangendes Glied sein. Denn ist die Gerechtigkeit losgelöst vom Gesetze, so ist sie losgelöst von der Subjectivität. Der Mensch hat keine Möglichkeit mehr, selbstthätig seine eigene Gerechtigkeit zu schaffen; Gott wird der allein thätige, der dem Menschen die Gerechtigkeit zuerkennt um des Sühnopfertodes des Messias willen. Diese Gerechtigkeit als Geschenk Gottes ist auch nicht mehr ein subjectives Verhalten des Menschen; sie ist ein objectiver Zustand, in welchen der Mensch versetzt wird. Und dem Menschen bleibt nur, durch die empfangende That des Glaubens diesen objectiven Zustand für sich hinzunehmen. Diese Gerechtigkeit aber, losgelöst von der Subjectivität, ist auch losgelöst von der in sich unterschiedenen Subjectivität der Einzelnen. Tritt an die Stelle des Gesetzes und seiner Erfüllung durch die Einzelnen, der stellvertretende Sühnopfertod des Messias und seine Wirkung,

so vertritt er unterschiedslos alle zum Heil bestimmten, und um des Todes des Einen willen wird allen Sündern das Heil und seine Voraussetzung, die Gerechtigkeit, zuertheilt. Und ist die Gerechtigkeit vom Gesetze losgelöst, so ist sie von der Besonderheit derer losgelöst, denen das Gesetz von Gott gegeben ist. Sie ist eine universale für alle, gesetzliche wie gesetzlose, Juden wie Heiden, sofern diese durch die empfangende That des Glaubens die Wirkung des Sühnopfertodes des Messias ergreifen. Und ist die Gerechtigkeit vom Gesetze losgelöst, so ist sie endlich auch von der Gerechtigkeit Gottes losgelöst. Diese hat nur Möglichkeit sich zu bethätigen, solange der Mensch durch eigene Thaterfüllung des Gesetzes seine Gerechtigkeit schafft und von der Gerechtigkeit Gottes seinen Lohn des Lebens fordert. Ist durch den Sühnopfertod des Messias der Gerechtigkeit Gottes genügt, so ist die Gerechtigkeit des Menschen nur von der Gnade Gottes abhängig. Und da die Gnade das Heil zum Zweck und Ziel hat, so kann sie nicht bei dem Negativen stehen bleiben, dem Sünder die Sünde zu vergeben, sondern muss, um nicht wieder in das gesetzliche Heilsprincip zurückzulenken, zu dem Positiven fortschreiten, dem Sünder Leben und Gerechtigkeit zu verleihen.

Alle Ergebnisse dieser Gedankenbewegung waren für Paulus die nothwendigen Folgerungen aus seinem Begriffe des Kreuzestodes des Messias. Und wurden diese Ergebnisse unter eine religiöse, theistische Weltanschauung gestellt, in welcher alles irdische Geschehen die unmittelbare Ausführung einer Willensbestimmung Gottes ist, so folgte, da mit dem Messias Leben und also Gerechtigkeit in die Wirklichkeit der Heilsentwicklung eintritt, dass durch Vermittlung des Einen Todes des Einen Messias eine Bestimmung des Heilswillens Gottes verwirklicht worden, durch welche unter Anrechnung der subjectiven Gerechtigkeit des Einen die Gesamtheit der zum Heil bestimmten Menschen ohne Rücksicht auf ihre Subjectivität der Herrschaft einer objectiven Gerechtigkeit und ihrer Wirkung, des Lebens, unterstellt worden sei.

Aber dieses vom Begriffe des Todes des Messias aus in Folgerichtigkeit sich ergebende Wesen der Gottesgerechtigkeit aus Glauben widersprach in allen Bestimmungen dem religiösen Bewusstsein der Juden. Abgesehen von dem geschichtlich-religiösen Bewusstsein, welches durch die Universalität dieser Gerechtigkeit schmerzlich berührt wurde, fühlten sich das ethisch-religiöse und dogmatisch-religiöse Bewusstsein durch die reine Objectivität dieser Gerechtigkeit peinlich verletzt, weil diese jede freie Selbstthätigkeit des Subjectes als mitwirkenden Factors auszuschliessen und dadurch nicht allein jede religiöse und sittliche Kraftbethätigung des Menschen und des Einzelnen, sondern auch die Grundkraft Gottes, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, aufzuheben schien. Wohl kannte das alttestamentliche Bewusstsein die Gnade Gottes, die des Sünders Sünde und Schuld um seines Opfers und seiner Busse und Bekehrung willen vergiebt; aber dass die Gnade Gottes um des Todes des Einen willen ein für allemal den gesammten Sündern nicht etwa nur Sünde und Schuld erlasse, sondern Gerechtigkeit und Leben verleihe: diese völlige Gleichgültigkeit gegen die sittliche Wirklichkeit des religiösen Subjectes musste dem noch jüdisch-gesetzlichen Bewusstsein wie Hohn auf die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, und als der Irrwahn eines nichtigen Menschen erscheinen.

Und doch barg gerade das jüdische Bewusstsein eine religiöse Vorstellung in sich, wenn auch unentwickelt, durch welche das Befremden über die von Paulus verkündete Form der Bethätigung des göttlichen Heilswillens in Christo vollkommen erklärt und gehoben wurde. Dies war die Vorstellung der Form, in welcher unter Gottes weltordnender Bestimmung Sünde und Tod unter den Menschen geherrscht hatten. Denn nach dem geschichtlich-religiösen Bewusstsein des jüdischen Volkes war im Anfange der Mensch von Gott zum Leben bestimmt, der Tod aber an die Uebertretung eines ausgesprochenen Verbotes Gottes gebunden worden. Der erste Mensch, Adam, sündigte durch Uebertretung dieses ausdrücklichen Verbotes und

verfiel dem Tode. Aber nun waren dem Tode seitdem alle Menschen verfallen. Da nun Gott Tod an Sünde gebunden hat, so müssen alle Menschen seit Adam in Sünde gewesen sein. Nun aber hatte Gott von Adam bis auf Moses den Menschen kein göttliches Verbot und Gesetz ausgesprochen. So kann die Sünde aller Menschen nach Adam nicht wie Adams Sünde gewesen sein, sondern nur eine Sünde ohne Gesetz, ohne subjectives Bewusstsein der Sünde (Röm. 3, 20) und ohne subjective Schuld, also nur eine objective Sünde, ein objectiver Widerspruch mit dem Willen Gottes. So kann aller Menschen Tod nach Adam nicht wie Adams Tod gewesen sein, sondern nur ein Tod ohne subjective Schuld, also nur ein Tod zufolge objectiven Zusammenhanges zwischen Sünde und Tod. Beide stehen bei dem Menschen nach Adam in einem objectiven, durch die Subjectivität der Menschen nicht bedingten Zusammenhange. Und dies nothwendige Ergebniss der religiösen Geschichte der Menschheit vor Christo unter eine religiöse, theistische Weltanschauung gestellt, fordert die Annahme, dass, da der Mensch ursprünglich zum Leben bestimmt war, durch Vermittelung der Einen Sünde des Einen Adam also eine Bestimmung des weltordnenden Gottes eingetreten ist, durch welche unter Anrechnung der subjectiven und wirklichen Schuld des Einen alle Menschen seit Adam ohne Rücksicht auf ihre Subjectivität der objectiven Herrschaft der Sünde und des Todes unterworfen worden sind.

Diese Entwicklung wird den entscheidenden Punkt in der folgenden Ausführung des Paulus herausgestellt haben. Die vom paulinischen Evangelium verkündete Gerechtigkeit gründet sich auf eine Wirkungsform des göttlichen Heilswillens, nach welcher Gott gleichgültig gegen die Subjectivität des Menschen und gegen die unterschiedene Subjectivität der Einzelnen, rein objectiv um des Einen willen den Gesammten Gerechtigkeit und Leben von sich aus verleiht. Indem Paulus aufzeigt, dass vom Anfange der religiösen Geschichte der Menschheit eine gleiche Wirkungsform des göttlichen weltwaltenden Willens das religiöse Schicksal der Menschheit bestimmt hat, weist er

nach dass die befremdende Wirkungsform des göttlichen Heilswillens in Christo in Uebereinstimmung stehe mit der anerkannten Wirkungsform des heilsweltordnenden Willens Gottes überhaupt, und sichert damit die Wahrheit des in seinem Evangelium verkündeten Heilswillens Gottes in Christo.

Die folgende Ausführung tritt nun als Folgerung zunächst aus dem unmittelbar Vorhergehenden auf, dass wir, gerecht erklärt im Blute Christi, werden gerecht werden vom Zorne Gottes, und dass wir, versöhnt mit Gott im Tode Christi, werden errettet werden in seinem Leben. Aber weil in diesen Worten das Ergebniss der ganzen vorhergehenden Entwicklung 1, 18—5, 11 zusammengefasst ist, so erscheint die Ausführung 5, 12—21 mittelbar als Folge der ganzen Ausführung 1, 18—5, 11.

Paulus beginnt damit (5, 12—14), den Grund zu legen zu einer Parallele zwischen der Wirkungsform des weltordnenden Gottes in Adam und in Christus. Beide, der erste und der zweite Mensch (1 Kor. 15, 47), stehen am Anfange zweier Entwicklungsperioden der Menschheit, welche durch Vermittelung jener beiden aus einer gleichen Wirkungsform des göttlichen heilwaltenden Willens ihr Lebensgesetz empfangen haben. „Wie durch Vermittlung Eines Menschen, heisst es, die Sünde in die Welt eindrang und mittelst der Sünde der Tod und so — durch Vermittlung Eines Menschen — zu allen Menschen der Tod hindurchdrang auf Grund dessen, dass alle sündig wurden.“¹⁾ Aber dieses „so“, — dass nämlich durch Ver-

1) Paulus spricht damit zunächst nur aus, was durch Vermittlung des Einen Menschen erfolgte, das Eindringen der Sünde und durch diese des Todes in die Welt, nicht, wie dies durch Vermittlung des Einen erfolgte. Dies geschieht mit Absicht erst V. 15—17 und durch die Angabe, dass durch des Einen Fehlthat die Vielen dem Tode unterworfen wurden, weil in Folge dieser Fehlthat des Einen der Urtheilsspruch Gottes über den Einen zum Verdammungsspruch für die Vielen wurde, d. h. also, dass der Todesspruch Gottes über die Gesetzesübertretung Adams eine Bestimmung Gottes hervorrief, durch welche die Nachadamiten dem Tode als einer sie beherrschenden objectiven Macht überliefert wurden.

Die Sünde (*ἁμαρτία*) ist hier als eine objective, die Subjecte

mittlung des Einen der Tod zu allen hindurchdrang auf Grund der Sünde aller — bedarf für das jüdische Bewusst-

beherrschende Macht vorgestellt — eine vom vorstellenden Denken des Paulus und für dasselbe vollzogene Vergegenständlichung des Begriffes der objectiven Sünde, des Widerspruches einer Menschenthath mit dem Willen Gottes an sich ohne Rücksicht auf die Verwirklichung dieser objectiven Sünde in einer subjectiven Uebertretung des in einem Gesetze ausgesprochenen und deshalb dem Subjecte zum Bewusstsein gebrachten Gotteswillens (*παράβασις*). Dieses letztere Wort hätte Paulus hier nicht brauchen dürfen, da ja mit Adams That, die selber allerdings eine subjectiv bewusste und desshalb schuldvolle Gesetzesübertretung (*παράβασις*) war, nicht eine solche, sondern nur die objective Sünde, die auch ohne Gesetz, also ohne subjectives Bewusstsein und ohne subjective Schuld ein Dasein haben kann, eine die Menschenwelt beherrschende Macht wurde (cf. auch Lipsius l. c.; Pfeiderer l. c.)

In diese Bestimmung und diesen Gedankenkreis hat sich auch wieder H. H. Wendt (die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauche. 1878. S. 192 sqq.) nicht finden können und hat deshalb die Ausführung des Paulus missverstanden, exegetisch wie theologisch. Er verwirft die Richtigkeit des vom Verf. aufgestellten Unterschiedes von *ἁμαρτία* und *παράβασις* als des von objectiver und subjectiver Sünde und behauptet *ἁμαρτία* bezeichne eine ideale — soll heissen ideelle — angerechnete, *παράβασις* eine wirklich begangene Sünde, behauptet dies grade auf Grund unsrer Stelle, welche durch diese Unterscheidung zum Widersinn wird. Soll der Ausdruck: eine ideelle, angerechnete Sünde — einen Sinn haben, so bezeichnet er eine Sünde, welche nur im Bewusstsein, nicht in Wirklichkeit und nur im Bewusstsein Gottes, nicht in wirklicher Menschenthath ihr Dasein hat. Das hat Wendt nicht klar gedacht. Nach einer längeren Ausführung über diesen Unterschied überschleicht es daher Wendt endlich, dass grade sein Unterschied und seine Bestimmung von *ἁμαρτία* hier V. 13 und 14 nicht stattfinden könne (wie überhaupt nirgends!) „Allerdings ist hier der Begriff einer objectiven Sünde zuzugestehen“ (S. 197). „Aber freilich, so sucht Wendt sich zu retten, in einem vollkommen anderen Sinne, als in dem von uns bekämpften (d. h. als im Sinne des Verf.). Was Paulus hier als nicht anrechnungsfähige Sünde bezeichnet, ist nicht ein unbewusst sündiger Naturzustand — *ἐπιθυμία*! — welcher einem bewusst sündigen Handeln gegenübersteht, sondern ein bewusstes Handeln, welches sich in nichts von der wirklichen verschuldeten Uebertretung des Gesetzes unterscheidet, ausgenommen darin, dass es ohne Kenntniss des Gesetzes geschieht. Also nach Wendt ist *ἁμαρ-*

sein der Begründung. Denn der Jude zur Zeit des Paulus (cf. Jerem. 31, 30; 4 Reg. 14, 6; 2 Chron. 25, 4 LXX) ist der Gewissheit, dass der Tod jeden Einzelnen ergriff zur Folge und zur Strafe seiner eigenen Sünde. Dies hätte aber nur der Fall sein können, wenn die Sünde aller Nachadamiten wenigstens bis Moses auf ihre Rechnung gesetzt, ihnen als Schuld angerechnet wäre (cf. Oecumen. ad Philem. 18). Dies hätte aber nur geschehen können, wenn die Nachadamiten, wie Adam, gegen ein ausgesprochenes Gebot Gottes mit Bewusstsein der Sünde gesündigt hätten. Denn nur wo ein Gesetz Gottes die Kenntniss des Guten und Bösen (Gen. 3, 5) und damit das subjective Bewusstsein einer widergöttlichen That als einer widergöttlichen und desshalb sündigen geweckt hat, kann ein widergöttliches Thun dem Subjecte als seine Schuld angerechnet werden. Da nun aber die Nachadamiten ein göttliches Gesetz und damit ein Bewusstsein des Guten und Bösen nach dem Willen Gottes nicht gehabt haben, so kann der Tod Aller nicht Strafe der eigenen Sünde und Schuld der einzelnen Subjecte gewesen sein, sondern der Tod, wenn er nach Erfahrung Alle ergriff, kann nur als eine objective, gegen die Subjectivität des Einzelnen und ihre Schuldlosigkeit

ria ein bewusstes sündiges Handeln ohne Gesetz. Aber nun ist doch eine Grundbehauptung des Paulus, und eine, wie irgend, wahre, dass das sündige Handeln erst durch das Gesetz, durch den im Gesetze ausgesprochenen Willen Gottes, zum bewussten sündigen Handeln sich erhebt (Röm. 3, 20. 7, 7). Ja Paulus behauptet sogar: *χωρίς νόμου ἁμαρτία νεκρά* d. h. ohne Gesetz ist die *ἁμαρτία* nicht nur nicht bewusstes Handeln, sondern überhaupt kein Handeln. Wie mag Wendt dies mit seinem Begriffe von *ἁμαρτία* reimen? Freilich Wendt reimt mit Paulus auch den Satz: Paulus kennt keine Sünde im eigentlichen (?) Sinne, welche nicht eine bewusste Schuld involvirte und demgemäss strafbar wäre d. h. Wendt hat eben die Ausführung Röm. 5, 12 nicht verstanden. Und wenn er S. 199 behauptet: denn Sünde ist bewusste und gewollte Uebertretung des göttlichen Gesetzes; vor Kenntniss des Gesetzes kann es also keine eigentliche (?) Sünde geben: so hat er von der Sünde weder des Paulus, noch des Augustinus, noch der altprotestantischen Kirche etwas begriffen, offenbar weil er meint, zu allen Zeiten müssten die Menschen gedacht haben, wie wir im 19. Jahrhundert.

gleichgültige Macht auch über die geherrscht haben, welche nicht, wie Adam, mit Bewusstsein Uebertreter eines Gottesgesetzes gewesen sind. Wenn aber nun doch der Tod nach dem einmal von Gott aufgestellten Gesetze Strafe der schuldvollen Sünde sein muss, so kann er bei den Nachadamiten nicht Strafe der eigenen Sünde, sondern nur Strafe der Sünde des Einen Adam gewesen sein.¹⁾

1) Lipsius l. l. p. 535 sagt: V. 13. 14 wollen die Behauptung rechtfertigen, dass wirklich alle in Folge von Adams Sünde gesündigt haben. Verf. kann die Beweisführung von Lipsius nicht anerkennen. Er kann nicht finden, dass in V. 12 die zu rechtfertigende Behauptung aufgestellt sei, dass alle in Folge von Adams Sünde gesündigt haben; kann nicht finden, wie V. 14 diese Behauptung rechtfertige; kann nicht finden, wie Lipsius aus V. 13 u. 14 zu dem Schlusse gelangt: folglich sind alle durch Adams Sündenthat der todbringenden Herrschaft der Sünde unterworfen. Er kann nur zu dem Schlusse gelangen: weil bis zu einem Gesetze Sünde zwar in der Welt war, Sünde aber ohne Gesetz nicht als Schuld angerechnet wird, so herrschte der Tod, da er alle ergriff, nicht nur über Adam, der unter einem Gesetze eine schuldvolle Sünde beging, sondern als eine objective Herrscherwillkürmacht auch über diejenigen, welche nicht, wie Adam, eine schuldvolle Sünde begingen. Folglich herrschte der Tod in Folge der schuldvollen Sünde des Einen.

Gegen die Erklärung des Verf., es solle V. 13 und 14 das οὐτως rechtfertigen, die Behauptung, dass mittelst des Einen der Tod zu allen kam auf Grund dessen, dass alle sündig wurden, wendet Lipsius ein, dass man genöthigt sei, die dann störenden Worte, „dieweil sie alle gesündigt haben“, künstlich umzudeuten, und sie im besten Falle doch nur als einen ziemlich müssigen Zusatz bei der weiteren Beweisführung ausser Betracht zu lassen. Aber Verf. deutet die Worte nicht um und er begreift sie als nothwendigen Zusatz. Die Worte besagen, dass alle Nachadamiten in Wirklichkeit sündig wurden, d. h. objectiv und an sich gottwidrig handelten (nur ohne subjectives Bewusstsein, weil ohne Gesetz). Denn diese Wirklichkeit der Sünde ist unter allen Umständen der nothwendige Grund des Todes, wie die objective Gerechtigkeit der nothwendige Grund des Lebens. Ohne Sünde kein Tod, wie ohne Gerechtigkeit kein Leben. Aber wenn man nun wähen sollte, es sei damit der Tod aller auf die Sünde aller zurückgeführt und es bedürfe dann der Vermittlung des Einen nicht mehr, oder wähen sollte, es sei der Tod aller auf die Vermittlung des Einen zurückgeführt und es bedürfe dann nicht mehr der Sünde aller — und dies scheint der Entgegnung von Lipsius zu Grunde zu liegen —: so muss man bedenken, dass die Sünde aller Nachadamiten,

Damit hat Paulus die Parallele zwischen Adam und Christus nach Seiten der Objectivität der von Einem auf Alle ausgegangenen Wirkungen vorbereitet. Durch Vermittlung des Einen Menschen Adam ist die Sünde und mittelst der Sünde der Tod in die Welt eingetreten; durch Vermittlung des Einen Menschen Christus ist die Gerechtigkeit und mittelst der Gerechtigkeit das Leben in die Welt gekommen. Durch Vermittlung des Einen Menschen Adam ist ohne Rücksicht auf die subjective Schuld der einzelnen eine objective Herrschaft des Todes über Alle gekommen, auf Grund dass Alle Sünder wurden; durch Vermittlung des Einen Menschen Christus ist ohne Rücksicht auf das subjective Verdienst der einzelnen eine objective Herrschaft des Lebens über Alle gekommen, auf Grund dass Alle Gerechte wurden.

Aber diese Parallele kann Paulus doch noch nicht ziehen. Denn der Grad der Wirkung, die unter Vermittlung Christi auf alle übergegangen ist, dass nämlich Gott allen Sündern nicht nur die Sünde erlässt, sondern sogar Gerechtigkeit und Leben schenkt, widerspricht noch dem jüdischen Bewusstsein. Diesen Widerspruch aber sucht Paulus zu heben und den Höhengrad der Wirkung in Christo begreiflich zu machen, wenn er auf den hohen

weil es eine Sünde war ohne subjective Schuld, zum Tode aller nicht genügte, wenn nicht die subjective Schuld des Einen zu der objectiven Sünde aller hinzugekommen wäre, wie ja die Gerechtigkeit aller nach Christo, weil es eine Gerechtigkeit ist ohne subjectives Verdienst, zum Leben aller nicht genügt, wenn nicht das subjective Verdienst des Einen zu der objectiven Gerechtigkeit aller hinzutritt. Das ist der Sinn der Worte: Durch Vermittlung Eines Menschen drang der Tod zu Allen, auf Grund dessen, dass Alle Sünder wurden. Und diese Behauptung wird dadurch begründet, dass alle Nachadamiten wenigstens bis auf Moses ohne eigene subjective Schuld Sünder wurden, also den Tod als objective Macht infolge der subjectiven Schuld des Einen erduldeten.

Wie aber alle Nachadamiten Sünder geworden sind, ob durch Vermittlung der Sünde Adams oder eines anderen Anlasses, das hat Paulus bisher nicht ausgesprochen. Das thut er, nachdem es genügend vorbereitet ist, erst V. 19.

Grad der Wirkung hinweist, die unter Vermittlung Adams auf alle übergegangen ist, und zugleich als Quelle der in Christo höhergradigen Wirkung die Gnade Gottes in Christo aufweist. Denn Wesen der Gnade ist es doch, ein mehr, als das der Gerechtigkeit Nothwendige, zu verleihen. Das ist die Bedeutung der Verse 15—17. Durch den Hochgrad der in Adam eingetretenen Wirkung soll mittelst Einführung der Gnade Gottes der Höhergrad der in Christo eingetretenen Wirkung begreiflich gemacht werden.

So beginnt denn diese Ausführung mit dem Ausspruche: „aber nicht wie die Fehlthat ist die Gnadengabe“ (in ihrer Wirkung). Der Ausspruch wird durch die Behauptung erläutert, dass, wenn durch des Einen Fehltritt (schon eine so hochgradige Wirkung erfolgte, dass) die Vielen starben, man um so viel mehr schliessen müsse, dass die Gnade Gottes und das Geschenk in Gnade, der nämlich mit dem Einen Menschen Jesus Christus eingetretenen, eine Wirkung höheren Grades auf die vielen hatte. Paulus hebt absichtlich, wenn auch inconcinn, im zweiten Gliede nur erst das Formelle heraus, dass die Gnade und das der Gnade entfliessende Geschenk eine Wirkung höheren Grades hatte, um den entscheidenden formalen Gedanken hervortreten zu lassen, dass es doch zum Wesen der Gnade gehöre, ein Mehr an Wirkung zu haben, als der Gerechtigkeit nach zu erwarten ist. Dann fährt Paulus in seiner Ausführung fort: „und nicht wie durch Vermittlung Eines, der in Sünde fiel, war das Geschenk d. h. die in dem Geschenk der Gnade sich darstellende Wirkung war nicht, wie die Wirkung, welche durch Einen eintrat, der sündig ward“ (sie war viel höheren Grades). Dies wird zunächst erläutert durch die Wirkung, welche in Folge des Einen sündigenden, und welche in Folge des Geschenkes eintrat. Der Urtheilsspruch nämlich in Folge Eines ward zum Verurtheilungsspruch, die Gnadengabe aber in Folge vieler Fehltritte ward zum Gerechterklärungsspruch. Abschliessend aber wird nun der Hochgrad der von dem Einen Jesus auf die Vielen ausgegangenen Wirkung auf Grund des hohen Grades der von dem Einen Adam auf

die vielen ausgegangenen Wirkung durch den Schluss erläutert: wenn durch des Einen Fehltritt (schon) der Tod Herrscher wurde vermittelt des Einen, so muss man um so mehr schliessen, dass die, welche das Uebermehr der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen haben, werden im Leben Herrscher werden vermittelt des Einen Jesus Christus.

So hat Paulus die Parallele zwischen Adam und Christus sowohl nach der Objectivität, als nach dem Grade der durch Vermittlung beider eingetretenen Wirkungen dem jüdischen Bewusstsein begreiflich gemacht. Jetzt kann er die Parallele selbst vollziehen V. 18, 19. Folglich also nun, heisst es, wie durch Eine Fehlthat es auf Alle Menschen zu einem Verurtheilungsspruch (des Todes) kam, so auch (nach derselben Norm göttlichen Waltens) kam es durch Einen Gerechterklärungsspruch auf Alle Menschen zu einer Lebensgerechtmachung. Und dies wird nach der Norm, dass Tod und Leben Sünde und Gerechtigkeit voraussetzen, begründet durch den Satz: denn wie mittelst des Ungehorsams des Einen Menschen als Sündige hingestellt wurden die Vielen, so auch (nach der gleichen Norm göttlichen Waltens) werden mittelst des Gehorsams des Einen als Gerechte hingestellt werden die Vielen. Und zwar ist dies „hingestellt werden“ im Sinne des Paulus nicht etwa als ein nur ideelles, nur im Bewusstsein Gottes seiendes, sondern als ein zugleich reales, aber objectives zwischen Gott und Mensch bestehendes Verhältniss zu denken, welches durch eine weltordnende Bestimmung Gottes festgestellt wurde und wird, um auf Grund derselben Tod über die einen, Leben über die andern zu verhängen. Das ist eine nothwendige Folgerung aus der theistischen Weltanschauung des Paulus.

In dieser Darstellung des Ganges der objectiven Heilsweltordnung, wie sie von Gott aus ohne Bedingtheit durch die einzelnen Subjecte unter Vermittlung Adams und Christi bestimmt wird, bedarf es aber noch des Aufweises des göttlichen Zweckes des Gesetzes. Denn an das Gesetz hat das jüdische Bewusstsein geknüpft, was Paulus nun

an Christus bindet, Gerechtigkeit und Leben. Daher heisst es: ein (Gottes)gesetz¹⁾ aber, (welches den Nachadamiten bis auf Moses fehlte) trat zwischen Adam und Christus in den Weltgang ein, damit sich mehre die Fehlthat; wo aber, (in diesen Fehlthaten) die Sünde sich mehrte, da gewann ein Uebermehr die Gnade, damit, wie die Sünde ein Herrscher wurde (über die Menschen) in dem Tode (den die Nachadamiten erlitten haben), so auch die Gnade Herrscher würde mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben (das die Nachchristiner empfangen werden) mittelst Christi Jesu unseres Herrn.

Werfen wir jetzt mit dem Verständnisse des Einzelnen einen Rückblick auf den Gedankeninhalt dieses Abschnittes. Als Paulus in der Ausführung 1, 18—5, 11 zuerst das allgemeine Walten des Zornes Gottes und der Sünde, darauf den in Christo Jesu eingetretenen Heilsgrund der Gottesgerechtigkeit aus Glauben, endlich die mit diesem Heilsgrunde eingetretene Heilserrettung zum Leben dargestellt hatte: so war damit zugleich in grossen Zügen der geschichtliche Gang der göttlichen Heilsökonomie entworfen. Dies, was in der vorhergehenden Darstellung unausgesprochen enthalten war, wird jetzt 5, 12 bis 21 als Ergebniss jener Darstellung zum Ausdruck gebracht. Der Abschnitt enthält also den Aufweis der göttlichen Heilsökonomie, wie sie dem religiösen, dem theistischteleologischen Bewusstsein des Paulus von dem in Christo verwirklichten Heilszwecke Gottes aus sich darstellt, und zwar aus der Breite ihrer geschichtlichen Erscheinung auf ihre inneren geistigen Wesenheiten zurückgeführt, auf das Walten der *ἀμαρτία* und des *θανάτου*, der *δικαιοσύνη* und der *ζωή*, des *κατάκριμα* und der *χάρις* Gottes in Adam und in Christus, die in diesem geschichtlichen Gange der Heilsökonomie als die Träger des Heils-

1) Denn auch hier heisst, wie V. 13, das artikellose *νόμος* nicht = das (Mosaische) Gesetz, sondern = ein Gesetz = etwas, das ein Gesetz war, während die frühere Zeit eine gesetzlose gewesen war. Die Exegese wird sich an diese Bedeutung des Wortes *νόμος* gewöhnen müssen, um die Gedanken des Paulus zu verstehen.

willens Gottes sich darstellen, an denen er, und durch welche er die weltbeherrschenden Bestimmungen seines Heilszwecks und Heilswillens in die geschichtliche Wirklichkeit einführt. Wir haben hier eine jener tiefen Offenbarungen religions-philosophischer Gnosis des Paulus, in denen er vom Standpunkte des Christusglaubens aus das Geheimniss des jüdischen Geistes und seiner religiösen, theistisch-teleologischen Weltanschauung ausgesprochen hat.

Fragen wir aber nach der Bedeutung und dem Zwecke dieser Ausführung: so ist zunächst die Antwort für diese Stelle dieselbe, wie für Gal. 3, 15—29 oder 1 Kor. 15, 15—28. Indem Paulus das, was in seiner Vereinzelung befremdet — wie hier die dem Juden räthselhafte Objectivität des göttlichen Waltens in der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* — in den grossen, heilsweltgeschichtlichen Zusammenhang stellt, in welchem das Einzelne als ein nothwendiges, mit allen übrigen Momenten zusammenstimmendes und zusammenwirkendes Glied erscheint, so begründet er und sichert er die Deutung, welche er dem einzelnen gegeben hat, und befriedigt er das Interesse des denkenden Geistes, der die Wahrheit des Einzelnen nur aus der Nothwendigkeit seines Zusammenhangs mit dem Ganzen begreifen kann.

Aber nun ist doch wohl in's Auge zu fassen, dass Paulus die Ausführung 5, 12—21 nicht als Begründung des Vorhergehenden, sondern als Ergebniss desselben gedacht hat. Um die Stellung der Ausführung im Zusammenhange des Briefes zu begreifen, müssen wir uns also die Frage beantworten: welches Interesse hatte Paulus in die Gedankenentwicklung des Briefes grade an diesem Punkte eine Darstellung einzufügen der mit seiner Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens gesetzten reinen und einseitigen Objectivität des göttlichen Waltens in der Verwirklichung seiner Heilsweltordnung, eine Darstellung einzufügen der reinen und einseitigen Objectivität der göttlichen Gnade in Jesu Christo bei der Verleihung der Heilsgüter, der Gerechtigkeit und des Lebens?

Nun war grade diese reine und einseitige Objectivität der göttlichen Heilswaltung einer der härtesten Anstösse, eins der verletzendsten Aergernisse des jüdischen Bewusstseins an dem Evangelium des Paulus. Denn das jüdische, das gesetzliche religiöse Bewusstsein war von der Bedeutung der Subjectivität in dem religiösen Verhältnisse Gottes zum Menschen durchdrungen, durchdrungen von der Pflicht des Subjectes, durch eigene Gesetzesthat nach Gerechtigkeit vor Gott zu ringen, durchdrungen von dem Recht des Subjectes, auf Grund der eigenerworbenen Gerechtigkeit das Leben von Gott zu fordern. Paulus muss daher gerade an diesem Punkte in der Entwicklung seiner Gedankenwelt ein Interesse gehabt haben, diesen härtesten Anstoss des jüdischen Bewusstseins an seinem Evangelium mit aller Schärfe herauszustellen. Nach dem Zwecke des Briefes kann aber dies Interesse kein anderes gewesen sein, als den Anstoss aufzustellen, um ihn aus dem Wege zu räumen, die mit der Gottesgerechtigkeit aus Glauben gegebene Objectivität in ihrer ganzen Schärfe zu betonen, um die Widersprüche des subjectiv gesetzlichen Bewusstseins gegen diese Objectivität zu überwinden und dadurch die Wahrheit der Gottesgerechtigkeit aus Glauben in diesem Momente zu sichern.

Und dieses Interesse verfolgt nun Paulus im folgenden. In dialektischer Gedankengestaltung lässt er sich von den Judenchristen die Widersprüche des subjectiv gesetzlichen und des ethisch-religiösen Bewusstseins entgegenwerfen, um sie, wo sie unberechtigt sind, zurückzuweisen (6, 1—7, 25), wo sie berechtigt sind, als grade durch sein Evangelium befriedigt nachzuweisen (C. 8).

Hieraus ergibt sich die logische Stellung des Abschnittes 5, 12—21 im Zusammenhange. Er ist Uebergangsglied. Aber wenn auch Ergebniss, so ist er nicht Schluss der Entwicklung 1, 18—5, 11, sondern nothwendige Voraussetzung der Entwicklung Cap. 6—8. und desshalb gehört er zu dieser.¹⁾

1) Lipsius stimmt mit der Auffassung des Verf. vielfach überein.

Wir haben nun schon gesehen, wie Volkmars, durch seine Erklärung von 3, 31 irregeleitet, mit 3, 31 eine „zweite Abtheilung des ersten Lehrtheils“ beginnt, die Bestätigung des Grundsatzes des gesetzesfreien Apostels (3, 31—8, 36). In dieser Ausführung fasst er 4, 1—5, 21 zusammen als „erste Unterabtheilung der Bestätigung des Gesetzes durch den Grundsatz vom Alleingelten des Christvertrauens“, sieht in 4, 1—25 das erste Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche, und stellt diesem in 5, 1—21 das zweite Hauptstück der Bestätigung aus dem Gesetzbuche zur Seite. Volkmars verbindet also die beiden Abschnitte 5, 1—11 und 5, 12—21 zu einer Gedankeneinheit und zwar scheidet er 5, 1—11 als Voraussetzung von 5, 12—21 als Folgerung. Den Gedankengang des Abschnittes nach seiner Auffassung spricht Volkmars in den Worten aus: Deshalb, weil wir, gerecht geworden durch Christusvertrauen, der Errettung zum Leben

Auch nach ihm schildert 5, 1—11 „die Folge der Gottesgerechtigkeit: Friede und Versöhnung mit Gott, und damit zugleich die Errettung vom Zorn und die Hoffnung auf das Leben im Gottesreiche“ (cf. l. l. p. 530). Auch nach ihm ist mit 5, 1—11 „das Wesen und die Folge der Glaubensgerechtigkeit und damit die neue religiöse Weltanschauung vollständig entwickelt“ d. h. 5, 1—11 bildet den Schluss der mit 1, 18 begonnenen Ausführung. Dagegen fasst Lipsius 5, 12—21 nur als „Schlussbetrachtung, welche die neue religiöse Weltanschauung von einer göttlichen Zurechnung der Gerechtigkeit und des Lebens des Einen Christus an die vielen Gläubigen begründet, . . . vor dem religiösen Bewusstsein der Judenchristen rechtfertigt (l. l. p. 533). In folge dessen verbindet Lipsius 5, 12—21 logisch nur mit dem Vorhergehenden und beginnt mit 6, 1 den zweiten Untertheil des ersten Theiles (l. l. p. 539).

Verf. kann hierin nicht mit Lipsius stimmen. Zwar behauptet auch der Verf., dass die Ausführung 5, 12—21 die Gottesgerechtigkeit aus Glauben begründet und rechtfertigt in ihrem einen Momente der reinen Objectivität des göttlichen Waltens. Aber nur mittelbar, nicht unmittelbar. Denn gedacht hat Paulus die Ausführung 5, 12—21 nicht als Begründung des vorhergehenden. Sonst hätte er statt mit *διὰ τοῦτο* mit *γὰρ* verknüpfen müssen. Deshalb und wegen der engen logischen Verbindung mit 6, 1 sqq. kann Verf. den Abschnitt nur als Uebergangsglied fassen, und stellt ihn an die Spitze des folgenden.

sicher (5, 1—11), deshalb finden alle, Juden und Heiden, dieselbe Errettung zum Leben nach dem vom Gesetzbuch (1 Mos. 2, 17) gebotenen Vorbild des Einen Sinnenvaterstammvaters aller, durch den Einen, der der Heiland ist, also gleicherweise ohne allen positiven Einfluss des „Gesetzes“ (5, 12—21)“. Dass diese Gedanken und diesen Gedankengang nur Volkmar, nicht Paulus gedacht hat, glaubt Verf. oben durch Darstellung des paulinischen Gedankenganges bewiesen zu haben.¹⁾

In unmittelbarem Anschlusse an die Darstellung der rein objectiven, durch das religiös ethische Wesen der Subjecte nicht bedingten Wirkung der göttlichen Gnade in der Verleihung der Heilsgüter bringt nun Paulus die Widersprüche des jüdischen religiös-ethischen Bewusstseins zur Geltung. In dialektischer Gedankenbildung lässt er sie als Folgerungen aus seinen Behauptungen auftreten, gezogen von den Gegnern, um seine Behauptungen zu widerlegen. Was nun also — wendet er sich an die Gegner — bei dieser Sachlage, wo das Gesetz in den Gang der Heilsverwirklichung eintrat, damit der Fehltritt sich mehre zu dem Endzwecke, damit bei sich mehrender Sünde die Gnade ein Uebermehr gewinne — was nun also

1) Volkmar hat, wie überall im Briefe, so auch hier für hinreichend gehalten, sein Verständniss des Gedankenganges aufzustellen, nicht zu begründen. Und eine Begründung enthalten für den Verf. auch nicht die Nachweise, welche Volkmar in der Ausführung über den Sinn und Gebrauch der logischen und dialektischen Formeln des Paulus gegeben hat (p. 108—126). Abgesehen davon, dass Volkmar hier noch vielfach irrt, so geht eine wirkliche Begründung nur aus dem Verständnisse des Inhaltes hervor. Zwar sagt Volkmar (p. 124): die Sachen allein leiten nicht zum Verständnisse des Zusammenhangs: man hat Paulus eigene Winke zu suchen und zu achten. Aber Volkmar hat den Beweis geliefert, dass nur, wer die Sachen versteht, die Winke richtig deutet.

Nicht ohne Verwunderung hat Verf. dabei gelesen, dass Volkmar das so einfache $\epsilon\acute{\eta}\rho\tilde{\eta}$ mit Hofmann und Dietsch erklärt durch: bei dessen Vorhandensein — eine Erklärung, welche sprachlich ohne Grund, logisch und theologisch ohne Sinn ist. Sie beweist nur, dass Volkmar den paulinischen Sinn der Parallele zwischen Adam und Christus doch wohl nicht ganz erkannt hat.

werden wir sagen: Lasst uns bei der Sünde verharren (zu deren Förderung das Gesetz eingetreten), damit die Gnade sich mehre? Das ethisch-religiöse Bewusstsein der Judenchristen hat diese religiös unsittliche Folgerung aus der Behauptung des Paulus V. 20. 21 gezogen, um durch diese Folgerung die Behauptung des Paulus zu widerlegen, hat sie aber unter der Voraussetzung gezogen, dass das Verhältniss des Christusgläubigen zur Sünde durch das Gläubigwerden an Christum nicht geändert sei. Paulus weist die Folgerung mit Abscheu zurück und begründet diese Abwehr durch Aufweis des Irrthums jener Voraussetzung. Das sei ferne! sagt er: die wir abstarben der Sünde, als wir gläubig wurden, wie mögen wir noch unser Leben führen in ihr? Ist dieser Satz wahr, so fällt die Folgerung der Judenchristen dahin. Daher beweist Paulus im Folgenden (V. 3—10) die Wahrheit der Behauptung, dass der Christusgläubige der Sünde abgestorben ist, aus der Lebensgemeinschaft, in welcher der Gläubige mit Christus steht. Die Taufe auf Christum, eine Taufe auf den kreuzestodten und wieder zum Leben erweckten, ist Lebensgemeinschaft mit seinem Kreuzestode und seinem himmlischen Geistesleben. Der Tod aber, den Christus starb, war ein Tod für die Sünde, das Leben, das er lebt, ist ein Leben für Gott. So also ist in Christo Jesu der Gläubige beides zugleich, todt für die Sünde, lebendig für Gott. In der Lebensgemeinschaft mit Christo kann also von jener Folgerung der Judenchristen: „Lasst uns bei der Sünde verharren“ keine Rede mehr sein. Daher folgert nun Paulus V. 12—14 die entgegengesetzte Aufforderung: nicht soll Herrscher sein die Sünde in eurem sterblichen¹⁾ Leibe

1) Die Exegese darf so wenig hier, als 8, 11 und 2 Kor. 4, 11, darauf verzichten, dass *θνητός*, attributiv auf *σῶμα* bezogen, als unterscheidendes Merkmal gegensätzlich von Paulus gedacht ist. Und am wenigsten darf sie dies hier, wo durch die Stellung des *ὑμῶν* der Vollton auf *θνητῶ* fällt. Paulus unterscheidet aber an dem Gläubigen im Diesseits, sobald er in einem ethischen Verhältnisse gedacht wird, ein zwiefache Daseinsweise des *σῶμα*, nämlich *τὸ θνητὸν (νεκρὸν) σῶμα* und *τὸ ζωοποιγηέν σῶμα*. Die Vorstellung des Paulus ergibt sich aus

auf dass ihr gehorsamt seinen sinnlichen Begierden, noch stellet eure Glieder als Rüstzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde zu Dienst, sondern stellet euch selber Gott zu Dienst wie aus Todten Lebendige und eure Glieder als Rüstzeuge der Gerechtigkeit für Gott. Diese Aufforderung begründet aber Paulus mit dem Satze: Sünde (wie sie allerdings auch noch im Gläubigen in den Begierden seines sterblichen Fleischesleibes waltet und wirkt)

dem paulinischen Begriffe des Wortes *σῶμα* und seiner Bedeutung für das Leben, die Lebensthätigkeit und das sittliche Handeln. Es bedeutet aber *σῶμα* den gegliederten Leib, der als solcher mit seinen Gliedern das nothwendige Werkzeug jeder Bethätigung des innern Lebens nach aussen, also auch jedes sittlichen Handelns ist (cf. 2 Kor. 5, 10). In dieser Vorstellung denkt Paulus das *σῶμα* im Nichtgläubigen als Organ der *σάρξ*. Das ist das *σῶμα τῆς σαρκός* — wenn diese Form bei Paulus auch nicht gelesen wird — das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, das *θνητὸν σῶμα*. Und dieses *θνητὸν σῶμα* wird in dem Gläubigen, der zusammengewachsen ist mit dem Abbilde des Kreuzestodes Christi, ein *νεκρόν*. Nun aber wird der Gläubige Träger des göttlichen *πνεῦμα* und dieses *πνεῦμα* drängt zu neuer, sittlicher Lebensthätigkeit. Blicke nun das *σῶμα θνητὸν* ein *νεκρόν*, so fehlte dem *πνεῦμα* das Werkzeug des Handelns. Damit es in dem Gläubigen zu einer sittlichen Thätigkeit kommen kann, muss das *σῶμα*, das als *θνητὸν* ein *νεκρόν* ist *δι' ἁμαρτίαν*, wieder ein *ζωοποιηθέν* werden, der an sich sterbliche Leib muss zu neuem Leben auferweckt werden und wird es, wenn der Gläubige zusammengewachsen sein wird mit der Auferstehung Christi, um in Neuheit des Lebens zu wandeln.

Auch hier steht der sterbliche Leib, der dem Gläubigen angehört, der sich als todt betrachten soll für die Sünde, dem lebendig gewordenen Leibe gegenüber, der dem Gläubigen eignet, der sich als lebendig betrachten soll für Gott. Paulus wird hier zu diesem Unterschiede gedrängt, weil er, wie den Gläubigen als ethisch zugleich todt und lebendig, so auch das *σῶμα* als zugleich todt und lebendig anschaute. Er muss aber diese Anschauung entwickeln, weil er das *σῶμα* als nothwendiges Organ der ethischen Thätigkeit betrachtet, weil er die Sünde nicht in das Ich, sondern in die Substanz des *σῶμα* verlegt, weil er vom Gläubigen im Diesseits eine ethische Lebensthätigkeit fordert, in welcher der wieder lebendig gemachte Leib Organ des *πνεῦμα* ist (Röm. 8, 10. 11). Paulus konnte aber hier nur von einem sterblichen, nicht von einem todten Leibe sprechen, weil ja dieses *σῶμα* als ein lebensthätiges Organ der *ἁμαρτία* gedacht wird.

wird nicht Herr sein über euch; denn ihr steht nicht unter Gesetz (das im Dienst der Sünde zur Mehrung des Fehltritts gekommen ist) sondern unter Gnade (die Gerechtigkeit zum ewigen Leben wirken will) cf. 5, 20. 21.

Aber aus diesem Satze des Paulus von der Aufhebung des Gesetzes auch für das sittliche Leben der Gläubigen zieht das ethisch-religiöse Bewusstsein der Judenchristen eine neue irreligiöse, unsittliche Folgerung, um den Satz zu widerlegen (Gal. 3, 13). Was nun also bei dieser Sachlage, fragt Paulus, wo wir Gläubige nicht unter Gesetz, sondern unter Gnade stehen?! Wollen wir rufen: Lasst uns sündigen, weil wir nicht unter Gesetz stehen, sondern unter Gnade? Die Folgerung ist aus dem Satze des Paulus, aber unter der Voraussetzung von den Judenchristen gezogen worden, dass der Gläubige, wenn er (mit Aufhebung des Mosaischen Gesetzes) nicht mehr unter einer objectiven äussern Norm des Handelns stehe, in dieser Freiheit (vom Gesetze) die Freiheit zur Sünde habe, dass der Gläubige dem sündigen Triebe schrankenlos sich hingeben könne (Gal. 5, 13). Paulus weist diese Forderung mit Abscheu zurück und begründet die Zurückweisung dadurch, dass er die Voraussetzung als falsch nachweist. Die Freiheit nämlich vom Gesetze ist beim Gläubigen eine neue Gebundenheit an die Gerechtigkeit, die im Evangelium vom Glauben gelehrt wird. Das sei ferne! ruft Paulus und leitet die Behauptung der Gebundenheit des Christusgläubigen bei seiner Freiheit vom Gesetze mit dem allgemeinen Satze ein: wisset ihr nicht, dass, wem ihr selber¹⁾ euch in Dienst gestellt habt als Knechte zum Gehorsam, dem ihr Knechte seid, welchem ihr gehorsamt (so dass ihr keine Freiheit für einen anderen habt, hier für die Sünde), Knechte entweder doch der Sünde zum Tode oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit? Diesem allgemeinen Satze als Obersatz lässt nun Paulus den singulären folgen V. 17 und 18. Dank aber Gott, dass ihr

1) Das *ἑαυτοῦς* schliesst ein *αὐτοί* ein cf. Gal. 2, 18. 1 Kor. 4, 3. 11, 31. Krüger, gr. gr. 51, 2, 14.

waret Knechte der Sünde, gehorsam wurdet aber doch von Herzen dem (festen) Lehrgepräge, an das ihr von Gott hingegeben wurdet.¹⁾ Die Wirkung nun dieses neu eingetretenen Zustandes sprechen die Worte aus: entfreiet aber von (der Macht) der Sünde seid ihr zu Knechten gemacht worden für die Gerechtigkeit. Durch diesen Nachweis aber, dass die Gläubigen in eine neue Gebundenheit an die Gerechtigkeit eingetreten sind, hat Paulus die irreligiöse Folgerung der Judenchristen: „Lasst uns sündigen, weil wir nicht mehr unter Gesetz stehen,“ zurückgewiesen und wendet sich alsbald zu der Mahnung, dass die Gläubigen, nunmehr entfreit von der Sünde, geknechtet aber für Gott, ihre Glieder in den Dienst stellen sollen der Gerechtigkeit zur Heiligung.

Aber grade diese Behauptung des Paulus von der Loslösung der Messiasgläubigen vom Gesetz, also auch dem Mosaischen Gesetze, und von der Gebundenheit der Gläubigen an eine neue Norm des religiösen Lebens, war den jüdischen Gläubigen ein Aergerniss. Denn diese

1) Der Aorist *ὑπηκούσατε* drückt aus, dass der Zustand des *εἶναι δοῦλον* in der Vergangenheit — daher der Imperf. *ἦτε* — durch das Eintreten einer neuen Thätigkeit aufgehoben wurde, jetzt also vorbei ist —. Im folgenden ist die Form *τύπος διδαχῆς* mit Absicht gewählt, um auszudrücken, dass die Lehre, der die Gläubigen hingegeben wurden, nicht schlechtweg eine Lehre, sondern ein Lehrgepräge, eine feste, unveränderliche Lehrnorm war. Zu beachten ist dabei, dass durch die Satzform der Assimilation der Vollton auf den Ausdruck *τύπον διδαχῆς* fällt, und dass durch die Artikellosigkeit der Ausdruck nicht Bezeichnung eines bestimmten Einzelnen, sondern eines wesenhaft Allgemeinen wird. Paulus will damit ausdrücken, dass diese Lehrform des Evangeliums eine feste objective Norm war, welche, wie der Mosaische νόμος, die Subjecte band. Denn sein Zweck ist ja, den jüdischen Gläubigen nachzuweisen, dass die Freiheit vom Mosaischen νόμος eine neue Gebundenheit an eine feste objective Norm ist, weil diese gesetzlichen Gläubigen in der Schwäche ihres sinnlichen, ungeistigen Bewusstseins (cf. 1, 11) die Freiheit in Christo nur in der Form der Gebundenheit begreifen können.

Der Ausdruck *τύπος διδαχῆς* deutet also nicht auf die besondere Form des paulinischen Evangeliums, sondern auf die Form des Evangeliums überhaupt. Nur ist allerdings im Bewusstsein des Paulus sein Evangelium das Evangelium Gal. 1, 6 sqq.

hielten sich an das von Gott durch Moses ihnen gegebene Gesetz durch Gott selbst noch gebunden. Daher fühlt Paulus grade an diesem Punkte seines Gedankenganges das Bedürfniss, den jüdischen Gläubigen zu beweisen, dass sie durch den gottgewirkten Tod Christi durch Gott von ihrer Gebundenheit an das Mosaische Gesetz losgelöst sind, um einer neuen Gebundenheit anzugehören. Den Grundgedanken der Ausführung 6, 15—23, der V. 22. 23 wieder hervorgehoben ist, von der Freiheit der Gläubigen vom Gesetze denkt Paulus als erstes Glied eines dilemmatischen Beweises und ruft den Judenchristen zu: Oder¹⁾ seid ihr in Unwissenheit darüber Brüder — zu solchen rede ich, die Erkenntniss haben eines Gesetzes²⁾ — dass das (Mosaische) Gesetz Herr ist über den Menschen auf so lange Zeit er lebt? Diese Behauptung begründet Paulus den Judenchristen durch eine Bestimmung des jüdischen, ihres eigenen Ehegesetzes und die Anwendung des in ihm ausgesprochenen und von denen, die Erkenntniss eines Gesetzes haben, begriffenen Principes auf das Verhältniss der Menschen zum Mosaischen Gesetze. Denn, so begründet er, „das Mannuntergebene Weib ist an den lebenden Mann gebunden durch Gesetz (durch eine Gesetzesbestimmung); falls aber der Mann gestorben ist, so ist sie los und ledig von dem Gesetze des Mannes. In der Anwendung dieser Gesetzesbestimmung auf das Verhältniss des Menschen zum Mosaischen Gesetze vertritt das an des Mannes Gesetz gebundene Eheweib den an das Mosaische Gesetz gebundenen Menschen. Nun ist in dieser Gesetzesbe-

1) D. h. entweder erkennt ihr an, dass ihr durch den Glaubensgehorsam in ein neues Dienstverhältniss der Gerechtigkeit getreten und von dem alten Dienstverhältnisse der Sünde und des Gesetzes frei geworden seid, oder ihr wisset nicht, was ihr als Gesetzkundige doch wissen müsst, dass etc.

2) νόμος ohne Artikel bedeutet hier, wie oft bei den LXX, eine einzelne Gesetzesbestimmung, was nachher bestimmt heisst: ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός, eine Ausdrucksform, wie ὁ νόμος τοῦ πάσχα, τοῦ λεπτοῦ = das Gesetz, welches das Verhältniss des Ehemannes zu seinem Eheweibe bestimmt.

stimmung das Eheweib durch das Leben des Ehemannes an das Gesetz gebunden; der Tod des lebenden Ehemannes hebt die Gebundenheit des Eheweibes an das Mannesgesetz oder die Herrschaft des Mannesgesetzes über das Eheweib auf. In seiner Erkenntniss dieses Gesetzes, in der Erkenntniss des dieser einzelnen Gesetzesbestimmung zu Grunde liegenden allgemeinen Norm, hebt sich daraus für Paulus die allgemeine Bestimmung hervor, dass der Tod die Herrschaft des Gesetzes über den Menschen aufhebt. Und so begründet er damit die aufgestellte Behauptung über das Mosaische Gesetz. Wie das an das Mannesgesetz gebundene Eheweib durch den Tod frei wird von der Herrschaft dieses Gesetzes über das Weib: so wird der an das Mosaische Gesetz gebundene Mensch durch den Tod frei von der Herrschaft dieses Mosaischen Gesetzes über denselben, d. h. also das Mosaische Gesetz ist Herr über den Menschen, so lange er lebt.

Aber dies ist nur die eine Seite der in V. 15—23 ausgeführten Behauptung. Die andere, wesentliche, ist, dass der Mensch frei von der Herrschaft des Mosaischen Gesetzes über ihn, ohne Untreue zu begehen gegen das Mosaische Gesetz, einem andern religiösen Verbande sich hingeben kann. Die Wahrheit auch dieses Momentes der Frage gewinnt Paulus durch Erkenntniss desselben Gesetzes, durch eine unmittelbare Folgerung aus jenem Ehegesetze. Folglich nun also, heisst es, beim Leben ihres Mannes wird sie als Ehebundsbrecherin sich darstellen, wenn sie einem anderen Manne sich hingibt; falls aber der Mann gestorben ist, so ist sie frei von dem Gesetze, um nicht Ehebundsbrecherin zu sein, wenn sie einem andern Mann sich hingibt. Die allgemeine Norm, die durch diese Folgerung aus der Ehegesetzesbestimmung für die Erkenntniss des Paulus heraustritt, ist die, dass, wer durch ein früheres Gesetz gebunden war, durch den Tod frei wird von der Gebundenheit an dieses Gesetz, um ohne Untreue einer neuen Gebundenheit sich hingeben zu können. Im Sinne dieses Gedankens zieht nun Paulus

das Ergebniss aus der Ehegesetzbestimmung und ihrer Folge für die früher an das Mosaische Gesetz gebundenen judenchristlichen Gläubigen. Daher, meine Brüder, heisst es, seid auch ihr für das Mosaische Gesetz zu Tode gebracht worden durch den (am Kreuze getödteten) Leib Christi um einem andern euch hinzugeben, dem aus Todten Auferweckten, damit wir (Gläubige) Frucht bringen für Gott¹⁾. Und diesen Gedanken — dass erst der Gläubige, der abstirbt dem Mosaischen Gesetze und sich hingibt dem aus Todten Auferweckten, Frucht bringe für Gott — begründet das Folgende (cf. Gal. 2, 19). Denn als wir unser Sein hatten in dem Fleische, dem Fleischesleibe, — bevor wir dem Mosaischen Gesetze zu Tode gebracht waren durch Christi Leib (6, 5 sqq.) — da wirkten die uns leidentlich beherrschenden Triebe der Sünden (Gal. 5, 24), die durch das (Mosaische) Gesetz aufregten (1 Kor. 15, 56. Röm. 7, 8), um Frucht zu bringen dem Tode; nunmehr aber wurden wir abgethan dem (Mosaischen) Gesetze, indem wir abstarben dem, in welchem wir festgehalten wurden (Gal. 3, 23), so dass wir dienen in Geistesneuheit und nicht in Buchstabensgewesenheit²⁾ d. h. so dass wir in ein

1) Mit Recht geht auch Lipsius für das *καρποφορῆσαι* auf 6, 21. 22 zurück.

2) Volkmar hat sich den Gedanken und Gedankengang von 7, 1 bis 6 durch Missverstand des Wortes *νόμος* und der Formel *ἡ ἀγροεῖτε* verdorben. Volkmar behauptet p. 89: *νόμος* ohne Artikel ist auch hier „Mosegesetz“, sowohl V. 1, wo Paulus die Kenner desselben anredet, als V. 2, wo die Ehe dadurch bestimmt wird. (Darauf, dass eine Bestimmung der Art im Mosaischen Gesetze sich nicht findet, geht Volkmar nicht ein). Wogegen *ὁ νόμος* hier durchweg „die Verpflichtung“ heisst. Dadurch wird der ganze Abschnitt, wie ich finde, vollkommen licht, Christus das Haupt, so der Eheherr der Gemeinde Gottes; der frühere Eheherr war das verpflichtende Gesetz.

Aber warum übersetzt Volkmar das „*νόμον*“ V. 1 durch „das Mosegesetz“ und das *νόμον* V. 2 durch „ein Gesetz“ d. h. doch eine einzelne Gesetzesbestimmung? Und wenn Paulus V. 1. 4. 5. 6 *νόμος* artikulirt, von welcher bestimmten „Verpflichtung“ redet er? Von der in 6, 15—23 in den Worten *δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ, τῷ θεῷ* geschilderten? Und was soll heissen V. 4: „ihr wurdet getödtet für

neues Dienstverhältniss getreten sind, in welchem die innen wirkende Kraft des Geistes die Forderungen dieses Dienstes erfüllt, und wir nicht mehr in dem alten Dienstverhältnisse stehen, in welchem nur der Buchstabe von aussen die Forderungen des Dienstes an uns stellt, ohne uns eine innere Kraft zur Erfüllung der Forderungen zu verleihen.

Der Gedankengang des Paulus ist hiermit an den Punkt gelangt, wo seine Stellung zum Mosaischen Gesetze das ethisch-religiöse Bewusstsein der Judenchristen am empfindlichsten verletzt. Ist das Gesetz um der Uebertretungen willen und zur Mehrung der Sünde in die Periode der Heilsökonomie eingetreten, welche von der Macht der Sünde beherrscht wurde; muss der Mensch von dem Gesetze und dem Verbande mit ihm frei werden, um der

die Verpflichtung durch den Körper Christi?“ Was V. 5: Die Sünden — Leidenschaften, welche unter der Verpflichtung bestehen? Was V. 6: Jetzt dagegen sind wir enthoben von der Verpflichtung, da wir gestorben sind (für den Zustand), worin wir festgehalten wurden? Muss nicht Volkmar in diesen Sätzen „ὁ νόμος“ als „das Mosaische Gesetz“ denken, wenn ein Sinn in den Sätzen sein soll? Und wie kommt Volkmar dazu als den Grundgedanken des Abschnitts aufzustellen: wir stehen durch die Gemeinde, den Körper Christi, in einem neuen Ehebunde, der ebenso ganz gesetzmässig ist (V. 1—3), als der allein glückselige wird (V. 4—6). Wo spricht Paulus von einem neuen Ehebunde mit Christus? Erklärt Volkmar V. 4 wirklich: ihr wurdet getödtet dem Gesetze mittelst der Gemeinde Christi?

Und den Gedankengang erläutert Volkmar p. 116: Oder, ihr Brüder, wenn dieser Vergleich 6, 15—23 (?), der freilich etwas hinkendes hat — das soll Paulus mit 6, 19 aussprechen — noch nicht klar genug wäre (?): so können wir diesen neuen Dienstverband auch mit etwas seligerem vergleichen, mit einem neuen Ehebund. Das „oder“ bringt eine zweite Vergleichung in derselben Sache, die von 6, 14 an verhandelt war, eine zweite Unterabtheilung (cf. p. 116.) Volkmar coordinirt nämlich das ἡ ἀγροεῖτε 7, 1 dem οὐκ οἴδατε 6, 16. Er denkt ein Verhältniss, wie etwa Mt. 12, 3. 5. Aber in der paulinischen Formel: ἡ ἀγροεῖτε (ἡ οὐκ οἴδατε) ist das ἡ das dilemmatische und die Formel leitet logisch das zweite Glied eines Dilemma ein, dessen Nichtwirklichkeit anerkannt ist, um dadurch die Wirklichkeit des ersten Gliedes zu beweisen. S. oben p. 132 Anm.

Sünde ledig zu werden; muss er dem Gesetz absterben, um der Sünde abzusterben und für Gott zu leben: so scheint mit vollem logischen Rechte die irreligiöse Folgerung sich zu ergeben, dass das (Mosaische) Gesetz selber Sünde sei, dass seine Bestimmungen in einem objectiven Widerspruche mit den Willensbestimmungen des heiligen Gottes stehen.

Diese Folgerung aus dem Bewusstsein der Judenchristen stellt Paulus sich entgegen, um sie zu widerlegen. Was nun also bei dieser Sachlage (V, 4—6) werden wir sagen? Das (Mosaische) Gesetz ist Sünde, ist ein Widerspruch mit den heiligen Willensbestimmungen Gottes? Diese Folgerung ist unter der Voraussetzung gezogen, dass, wenn nach der vorhergehenden Ausführung des Paulus Gesetz und Sünde wie Ursache und Wirkung sich verhalten (V. 3), Gleiches aus Gleichem folgen werde. Paulus widerlegt aber mit dieser Voraussetzung die Folgerung, indem er von V. 7b—13 das richtige Verhältniss von Gesetz und Sünde aufzeigt. Das sei ferne! heisst es. Sondern zur Kenntniss der Sünde gelangte ich nicht (aor.) ausser mittelst des Gesetzes d. h. nur mittelst Gesetzes wurde die *ἀμαρτία*, die an sich da war, ohne dass ich sie kannte, Gegenstand meines Wissens. An diese Behauptung knüpft Paulus eine andere eng damit zusammengehörende (*τε*) als Begründung und Bestätigung an: denn ja auch von der sinnlichen Begierde hatte ich kein Wissen, wenn nicht der Ausspruch des Gesetzes war: Du sollst nicht begehren.¹⁾ Einen An-

1) Die Behauptung, dass die (objective) Sünde nur subjectives Bewusstsein wird mittelst eines Gesetzes, wird durch den analogen, eng damit zusammengehörenden Satz begründet, dass ja auch die sinnliche Begierde (als sinnliche Begierde) nur Gegenstand des subjectiven Bewusstseins war, weil der Ausspruch des Gesetzes bestand: Du sollst nicht begehren. Die Imperf. *ἦδειν* und *ἔλεγεν* können zwar hypothetisch verstanden werden, sind aber doch von Paulus wohl temporell gedacht — daher kein *ἄν* —, weil Paulus den Standpunkt seiner Betrachtung durchaus in der Vergangenheit hat. Die beiden Imperf. schildern den Zustand, in welchem das *ἔγνω* eintrat. Denn die Begründung dieses *οὐκ ἔγνω τὴν ἀμαρτίαν εἰ μὴ διὰ νόμου* geschieht durch den Aufweis, dass auch die sinnliche Begierde nur Bewusstsein

lass aber zur Wirksamkeit gewinnend die Sünde mittelst des Gesetzesgebotes, brachte sie in mir jegliche sinnliche Begierde zu Stande d. h. das Gesetzesverbot: du sollst nicht begehren, wurde von der Sünde — als objective Kraft vergegenständlicht — als Anlass ergriffen, um jedem einzelnen Gesetzesgebote entgegen die ihr entsprechende sinnliche Begierde aufzuregen. Diese Erfahrung aber von der sinnlichen Begierde im Gegensatze zu dem Gesetzesausspruche: du sollst nicht begehren, und diese Erzeugung der sinnlichen Begierden im Gegensatze zu den Gesetzesgeboten durch die Sünde wurde der Grund, dass das Ich die (objective) Sünde kennen lernte. Denn nur durch die Kenntniss der sinnlichen Begierde in allen ihren Formen als dem nicht sein Sollenden und mit dem Willen Gottes in Widerspruch Stehenden, lernte das Ich die Sünde kennen, eben den Widerspruch mit dem Willen Gottes in ihm.

Das Folgende erläutert nun die Behauptung V. 8. Denn sonder Gesetz, heisst es, ist Sünde todt d. h. ohne Trieb zur That und ohne Thätigkeit¹⁾. Ich aber — das Ich, das in Adam, dem ersten Menschen, das Bild seiner und seines Lebens anschaut — hatte das Leben sonder Gesetz einmal. Mit dem Eintritte aber des Gesetzesgebotes lebte die Sünde auf, ich aber starb, und es wurde mir das Gesetzesgebot, das zum Leben gegebene, dieses grade zum Tode führend erfunden; denn die Sünde, Anlass zur Thätigkeit ergreifend mittelst des Gesetzesgebotes, trog mich und unter Vermittlung des Gesetzesgebotes tödtete sie mich.

Damit hat Paulus das richtige Verhältniss von Gesetz und Sünde zur Darstellung gebracht. Das Gesetz ist nicht Sünde. Aber mittelst Gesetzes tritt die Sünde ins Bewusstsein und erzeugt sich das Sündenbewusstsein,

war mittelst eines Gesetzes, das Erfahrungswissen der sinnlichen Begierde aber der Erkenntniss der Sünde vorausgehen musste. Denn die *ἀμαρτία* ist nur die *ἐπιθυμία*, erfahren als im Widerspruche mit dem Willen Gottes stehend.

1) Wie die *ψυχή*, das *πνεῦμα* im 'Scheol den Todeszustand darin aufweisen, dass sie thätigkeitslos und thatlos da sind.

wie mittelst Gesetzes die sinnliche Begierde zur wirklichen Erfahrung wird, und mittelst Gesetzes, des zum Leben gegebenen, wirkt die Sünde den Tod. So kann denn Paulus die Folgerung ziehen, welche im Gegensatze zu der falschen Folgerung der Judenchristen das Wesen des (Mosaischen) Gesetzes und der Sünde richtig stellt. Daher, folgert er, „ist das (Mosaische Gesetz — cf. v. 7 — als) Gesetz zwar heilig und das Gesetzesgebot heilig und gerecht und heilbringend.“ Nun sollte er fortfahren: aber die Sünde ist es, welche grade mittelst des heiligen und heilbringenden Gesetzes ihre ganze Furchtbarkeit für den Menschen entfaltet. Aber dieser Gedanke gewinnt eine andere Form, weil dem Paulus aus V. 12 sofort eine Folgerung seiner judenchristlichen Gegner vor das Bewusstsein tritt, welche er sich entgegenstellt, um sie sofort zu widerlegen. Das an sich Heilbringende also nun, lässt Paulus folgern, ward für mich zum Tode? Das sei ferne! Sondern die Sünde (ward für mich zum Tode), damit sie als Sünde ans Licht trete, indem sie mittelst des Heilbringenden mir Tod zu Stande bringt, damit über die Maasse sündig die Sünde werde mittelst des Gesetzesgebotes.

Aber erst seiner thatsächlichen Erscheinung nach hat Paulus hiermit das Verhältniss von Sünde und Gesetz aufgestellt. Doch leitet dies dazu, den Grund dieser Thatsache im Wesen des Menschen und dem Verhältnisse desselben zur Sünde und zum Gesetz aufzusuchen. Der Grund nämlich dafür, dass die Sünde grade mittelst des heilbringenden Gesetzes dem Ich den Tod bringt, liegt in dem Wesen des Ich. Denn weil das Ich nach der Seite seines Wesens, durch welche seine That bedingt wird, Fleisch ist, während das Gesetz, an welchem die That gemessen wird, Geist ist; und weil dadurch das Ich in dem Grunde, aus welchem seine That hervorgeht, in nothwendigem Wesensgegensatze zu dem Geistesgesetze steht: so ist auch das Ich durch sein Wesen mit Nothwendigkeit an die Sünde gebunden, in welcher sich eben der Widerspruch zwischen dem Geiste und der sinnlichen

Begierde des Fleisches verwirklicht. Und so muss grade dann, wenn das Ich dem Geistesgesetze gegenübersteht, die Sündigkeit seines Wesens in volle Wirklichkeit treten und infolge dessen der Tod sein unentrinnbares Loos werden. Das ist der Gedankeninhalt der Verse 14—23.

Denn wir wissen, so beginnt Paulus die Begründung der V. 12 und 13 gezogenen Folgerung, dass das (Mosaische) Gesetz seinem Wesen nach Geist ist; ich aber bin meinem Wesen nach Fleisch, (als unfreier Slave) verkauft unter die Macht der Sünde. Inwiefern aber und in welcher Weise das Ich als Fleisch unfrei verkauft sei unter die Macht der Sünde d. h. also durch sein Wesen determinirt sei zur Sünde, das wird V. 15—23 begründet.¹⁾ Paulus beginnt mit der aus Selbstbeobachtung hervorgehenden inneren Erfahrung, die der sinnliche Mensch gegenüber dem Geistesgesetze macht: denn was ich (als That) zu

1) Zum Verständnisse dieser Begründung muss man beachten, dass Paulus in dem *ἐγώ*, als dem Ausdrücke für die Gesamtindividualität, zwei Seiten unterscheidet, das innere *ἐγώ* als bewussten theoretischen, wie praktischen Sinn, und die Aussenseite der Individualität, ein Gebiet des Unbewussten, des dem inneren bewussten Ich Verschlussenen (*οὐ γιγνώσκω* V. 15). Das innere, bewusste *ἐγώ*, der *ἔσω ἄνθρωπος* V. 22, als Wissen und Wollen bewusster Sinn, ist *νοῦς* V. 23. 25; die Aussenseite des Menschen, der *ἔξω ἄνθρωπος*, als bewusstloser und dem bewussten Ich fremder Trieb, ist *σάρξ*. Die *σάρξ* ist zwar in dem *ἐγώ* als Gesamtindividualität enthalten (*ἐν ἐμοί* V. 17. 18), steht aber ausserhalb des *ἐγώ* als des inneren bewussten Sinnes. Nun muss man unterscheiden, wo *ἐγώ* die beide Seiten umfassende Gesamtindividualität bezeichnet (V. 14; V. 17 das *ἐν ἐμοί* cf. V. 18; V. 18 das *μοι*; V. 20 das *ἐν ἐμοί*; V. 24. 25 das *ἐγώ*), und wo es nur die eine Seite ausdrückt, entweder den inneren bewussten Sinn (V. 17 das *ἐγώ*; V. 20 das *ἐγώ*; das *ἐμοί* V. 21), oder die Aussenseite der *σάρξ*, der *μέλη* (V. 18 das *ἐν ἐμοί*; V. 20 das *ἐν ἐμοί*). Tritt nun dem *ἐγώ*, der Gesamtindividualität, das Geistesgesetz gegenüber, so treten die beiden Seiten des *ἐγώ* dualistisch, wie *πνεῦμα* und *σάρξ*, einander entgegen. Das innere *ἐγώ* als *νοῦς* ist dem Geistesgesetze zugewandt, ja hat sogar seine Lust daran; die Aussenseite des *ἐγώ* als Gesamtindividualität, die *σάρξ*, wirkt als sinnlicher Trieb dem Geistesgesetze entgegen und muss es seiner Natur nach (Gal. 5, 17). Und da der *νοῦς* nur Sinn, die *σάρξ* aber Trieb ist, so steht die That unter der Herrschaft der *σάρξ*.

Stande bringe, kenne ich nicht d. h. ist nicht Ausdruck meines Bewusstseins, ist ein meinem Bewusstsein fremdes. Denn, so begründet Paulus diese Behauptung aus weiterer Selbsterfahrung, nicht was ich innerlich will, das grade handle ich, sondern was ich innerlich verabscheue, das grade mache ich zur That d. h. also, meine That geht nicht aus meinem innern, bewussten Ich, sondern aus der unbewussten Aussenseite meines Ich hervor. Wenn ich aber, so schliesst Paulus aus dieser Selbsterfahrung, was ich innerlich nicht will, grade das zur That mache, so stimme ich dem Geistesgesetze zu, dass es gut ist d. h. der Widerwille meines innern Ich gegen meine (gesetzeswidrige) That ist Beweis, dass mein inneres Ich dem Gesetze zusammenstimmend beipflichtet, es sei sittlich gut, dass also mein inneres Ich den Sinn auf das Gute gerichtet hat. Damit hat Paulus zur Begründung von 14b das Negative bewiesen, dass das Ich, die Gesamtindividualität, nicht dem innern, bewussten Sinne nach unter die Macht der Sünde verkauft ist. Wenn aber dies, so muss ein anderes in der Individualität wirken, welches das Gesetzeswidrige zu Stande bringt. Dieses andere weist Paulus in einem neuen Ansatz des Gedankens nach. Nunmehr aber, so folgert er, bringe nicht mehr Ich, — das innere bewusste Ich — es zu Stande (was ich als innerlich nicht Gewolltes zur That mache), sondern die in mir — in meiner Individualität — wohnende Sünde. Dass aber die Sünde als eine dem innern Ich fremde und doch in der Individualität wohnende und wirkende Macht die gesetzeswidrige That zu Stande bringe, begründet das Folgende.¹⁾ Denn ich weiss, heisst es, dass

1) In diesem Gedankengliede V. 17—20 hat Volkmar Lust, V. 19 und 20 als uralte Glosse zu beseitigen (p. 91): Der Zusatz sei lediglich nichts als Wiederholung des schon Vorangesagten: V. 19 sei aus V. 16, V. 20 aus V. 17 wiederholt; die Wiederholung sei ohne ersichtlichen Zweck; die Wiederholung störe auch den Fortschritt auffällig, oder dürfe in jedem Falle nur als Recapitulation aufgefasst werden. Gehöre diese dem Paulus an, so sei zu gestehen: Semel dormiit.

Aber dass V. 19 nicht aus V. 16 wiederholt ist, beweisen in V. 19

in meiner Individualität, das heisst in meinem Fleische, in der materiellen Substanz meiner Individualität im Gegensatze zu meinem innern Ich, nicht wohnt Gutes. Woher das Ich dies weiss, begründet die Selbsterfahrung: das innere Wollen des Guten liegt bei mir, steht in meiner Macht, das zu Stande bringen des Guten nicht; denn nicht was ich innerlich will, mache ich zur That, Gutes, sondern was ich innerlich nicht will, Böses, das handle ich. Folglich muss in der Seite der Individualität, welche das innere Ich nicht ist d. h. im Fleische, Gutes nicht wohnen. Und diese Macht im Fleische ist es, welche gegen den Willen des innern Ich die That, die gesetzwidrige, zu Stande bringt. Diese entscheidende Folgerung, mit welcher die Wahrheit von V. 17 bewiesen ist, zieht Paulus V. 20: wenn ich aber, was ich innerlich nicht will (Böses), dieses grade zur That mache: so bringe nicht mehr ich die nichtgewollte (böse) That zu Stande, sondern

die entscheidenden Zusätze *ἀγαθόν* und *κακόν*; dass V. 20 nicht aus V. 19 wiederholt worden, beweist die verschiedene logische Voraussetzung für das gleiche Glied. Und Volkmars Grund für die Behauptung, dass die Verse 19. 20 den Fortschritt auffällig stören, ist aus Missverständniss des Gedankenganges hervorgegangen. Volkmar meint: im ersten Gliede V. 14—16 kam es darauf an, dass der Mensch beim Thun des nicht gewollten Bösen das Gottesgesetz als gut erkennt; in diesem zweiten Gliede V. 17—23 darauf, dass er beim positiven Willen das Gute zu thun, diese Erkenntniss erhält. Gewiss aber kommt es im zweiten Gliede darauf nicht an, sondern darauf, dass (wenn das Ich im Subjecte das Gesetz als das Gute anerkennt, nun) nicht das Ich, sondern die im Subject wohnende Sünde das thut, was der Mensch als gesetzwidrige That zu Stande bringt. Aber Volkmar weiss eben nicht, worauf es ankommt, wenn er für die Ausführung V. 14—23 den Gedanken V. 13 als Thema aufstellt, während für die Ausführung V. 15—23 die Behauptung V. 14b das zu Beweisende ist.

Im übrigen ist V. 17 eine zu beweisende Folgerung aus V. 16; V. 20 aber die bewiesene Folgerung aus V. 18—20a. Wiederholt aber sind die Worte, weil in ihnen der entscheidende Gedanke der ganzen Ausführung heraustritt: dass die ethische That des Subjectes nicht die That des Ich im Subjecte, sondern der Sünde des Fleisches im Subjecte ist. Paulus ist gewiss sehr wach gewesen, als er so gedacht hat.

die in mir wohnende Sünde. Damit hat Paulus zur Begründung von V. 14b das Positive nachgewiesen, dass, was die Individualität als gesetzwidrige That zu Stande bringt, aus der in dem Fleische wohnenden Sünde hervorgeht, dass also das *ἐγώ* als *σαρκινός* unter der Macht der Sünde steht. Dass aber diese Macht der Sünde im Fleische ein das Subject und die Freiheit seines Thuns wider seinen inneren Sinn beherrschendes objectives Gesetz ist, dass also das *ἐγώ* als *σαρκινός* sogar *πεπραμένος* ist *ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*: das weist Paulus V. 21—23 nach. Ich finde also — als unmittelbare Folge der eben V. 18b—20 dargestellten Erfahrung und Folgerung daraus — das Gesetz¹⁾ auf, dass mir, der innerlich den Willen hat zur That das Gute zu machen, dass mir eben — diesem innerlich das Gute wollenden — das Böse zur Hand ist.²⁾ Dieser Satz, das *εὐρίσκω τὸν νόμον* sqq., wird aber in

1) *νόμος* ist hier und im Folgenden eine objective, das Subject und die freie Willkür seines Thuns beherrschende und bestimmende Norm. Das Wort hat den Artikel, weil von einem für das Bewusstsein aus dem Vorhergehenden bestimmten und in demselben Satze bestimmt formulirten Gesetze die Rede.

2) Volkmar ist dieser einfache Satz und einfache Gedanke so unbegreiflich geblieben, dass eine Conjectur ihm unvermeidlich scheint. Er sagt p. 91: es scheint *καλόν* nach *τὸ καλόν* zu ergänzen. Der Satz wäre sonst sinn- d. h. structurlos. Denn es fehlt sonst zu dem Objecte „das Gesetz“ das Prädikat. Dies kann nicht das Gute selbst sein, da dieses Object zu *ποιεῖν* ist. Es kann auch nicht im Folgenden „*ὅτι παράκειται*“ liegen, da *τὸν νόμον* absolut gesetzt nur das Gottesgesetz oder die Verpflichtung bezeichnen kann, was doch hier absolut ausgeschlossen ist. . . . Wie einfach sich durch diese Ergänzung alles hier lichtet, wie ganz entsprechend auch dieses *καλόν* ist, braucht wohl keiner Erörterung.

Aber warum denn soll der mit *ὅτι* eingeleitete Satz nicht Erklärungssatz zu *τὸν νόμον* sein? Warum kann *τὸν νόμον* absolut gesetzt, nur das Gottesgesetz oder die Verpflichtung sein? Das eben ist eine aus mangelhafter Beobachtung und Erklärung hervorgegangene Meinung.

In dem Satze V. 21 ist aus dem Satze: *ὅτι* sqq., dem Erklärungssatze zu *τὸν νόμον*, das Object *τῷ θελοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν* herausgehoben und vor *ὅτι* gestellt, damit *τῷ θελοντι* den logischen Vollton habe; in dem Satze: *ὅτι* sqq. ist aber *ἐμοὶ* wiederholt, weil

seiner unterscheidenden Bedeutung für den Beweis von V. 14b noch näher erläutert V. 23. 24 in den Worten: ich habe meine zustimmende Lust an dem Gesetze Gottes (wie es im gottgeoffenbarten Mosegesetz als νόμος πνευματικός sich darstellt) nach dem inneren Menschen. Ich schaue aber ein zweitanderes Gesetz in meinen Gliedern, zuwiderstrebend dem Gesetze meines Bewusstseins¹⁾ und mich zum Gefangenen machend in dem Gesetze der Sünde, dem in meinen Gliedern lebenden.

Damit hat Paulus auch das πεπραμένος V. 14 begründet und hat nun bewiesen, dass das Ich, insofern es seinem Wesen nach Fleisch ist, wie ein Slave und ein

auf dem ἐμοί ein logischer Ton ruht. Denn das Gesetz, das ich finde, ist, dass mir, der den innern Willen hat zur That das Gute zu machen, dass mir grade, diesem dies Wollenden, das Böse zur Hand liegt. Denn das ist das furchtbar tragische Gesetz der menschlichen Sünde, dass ich, der ich doch den Willen habe das Gute zu thun, dass ich grade das Böse thun muss. Dieses Gesetz ist es, das den Ausruf V. 24 dem geängsteten Gemüthe auspresst. Und dies Gesetz ist es, das V. 22. 23 entwickelt wird.

Der Gedanke den Volkmar begehrt, ist: ich finde also das Gesetz für mich, der ich thun will das Gute, als gut, weil mir das Böse nahe liegt. Der Gedanke scheint an sich ohne Sinn und hat im Zusammenhange keine Stelle. Er ist weder Folgerung aus V. 18—20, noch Voraussetzung von V. 22. 23, noch Grundlage für V. 24.

1) Das Gesetz des Bewusstseins ist „das Gesetz Gottes“ V. 22, „das Geistesgesetz“ V. 14, „das Gesetz, das heilig ist“ V. 12, dessen Verwirklichung Paulus hier im „Gesetze Mosis“ sieht. Er nennt es hier „das Gesetz des Bewusstseins“, weil das Gesetz Gottes, wenn es durch Offenbarung Gegenstand des Bewusstseins geworden, auch Inhalt des Bewusstseins wird, dem das theoretische Bewusstsein zustimmend beipflichtet V. 16. 22, dem das practische Bewusstsein als einer objectiven, beherrschenden Macht gehorcht. Durchaus aber nicht denkt Paulus dies Gesetz des Bewusstseins als ein Erzeugniss des Bewusstseins.

Das zweitandere Gesetz in meinen Gliedern ist das Gesetz in den Gliedern meines Fleischesleibes, das als praktischer Trieb sinnlicher Begierde die That des vorehristlichen Menschen, die gesetzeswidrige, erzeugt, und ihn so zum Gefangenen macht in dem Gesetze der Sünde. Es ist natürlich nur das verständige Denken, welches „das zweitandere Gesetz in den Gliedern“ und „das Gesetz der Sünde“ unterscheidet; in Wirklichkeit fallen beide zusammen.

Gefangener verkauft ist unter die Macht der Sünde. Weil aber diese Unfreiheit dadurch so furchtbar wird, dass das Subject die sündige That thun muss, während innerlich sein Ich das Göttliche weiss und will, so presst sie dem Paulus den erschütternden Ruf aus: unglückseliger Mensch ich! wer wird mich erretten aus dem Leibe des Todes,¹⁾ diesem hier? Aber Gott hat schon in Jesus Christus den Erretter gesandt. Und so kann Paulus sofort in den Ruf des glückseligen Herzens ausbrechen: Dank sei Gott durch Jesum Christum unsern Herrn! Aber dieser Ausbruch des unglückselig-glückseligen Gemüthes hat den Fortgang des Gedankens unterbrochen. Und so hebt Paulus am Schlusse der Ausführung noch einmal den Gedanken heraus, der Grundlage und Voraussetzung des Folgenden bildet: Folglich nun also bei dieser Sachlage — wo das Eine religiöse Subject unter dem V. 21 ausgesprochenen und V. 22. 23 näher ausgeführten Gesetze steht — selber eben ich diene mit dem Bewusstsein einem Gottesgesetze, mit dem Fleische aber einem Sündengesetze.²⁾

Auf Grund nun von 7, 25b erhebt sich 8, 1 die Behauptung, welche für den 7, 25a vorweggenommenen Ausruf des Gemüthes den logischen Beweis nachliefert. Nichts folglich jetzt von Todesurtheilsspruch ist für die in Christo Jesu Lebenden. Denn das Gesetz des Geistes des Lebens entfremdet dich — den auf die 25b beschriebene Weise im Gesetz der Sünde gefangenen 6, 23, unter die Macht der Sünde als Slaven verkauften — von dem Gesetze der Sünde und des Todes. Wenn früher unter dem Mosaischen

1) Der Leib des Todes ist der Leib des Fleisches insofern, als in ihm das Gesetz der Sünde zur Frucht des Todes waltet.

2) Das *αὐτός* in der Formel *αὐτός ἐγώ* hebt die Identität des *ἐγώ* in zwei unterschiedenen, anscheinend einander aufhebenden Prädikaten heraus cf. 2 Kor. 10, 1. 12, 13 cf. Soph. Phil. 119; O. T. 458 (freilich liest Dindorf jetzt mit Erfurdt, Hermann *αὐτός*. Ohne Grund.) — Die nicht artikulirten Ausdrücke: *νόμος θεοῦ* und *νόμος ἀμαρτίας* sind auch hier qualitativ zu verstehen: das religiöse Subject dient zwei wesensverschiedenen Gesetzen und ist es doch selbst in seiner Selbigkeit, welches beiden Gesetzen dient.

Gottesgesetze das eine Ich es war, das mit dem Sinne einem Gottesgesetze, mit dem Fleische einem Sündengesetze diente, weil selbst der dem Gottesgesetze hingegebene Sinn nicht die Kraft hatte den Trieb des Fleisches zu brechen und das Gottesgesetz auch zur That zu machen: so ist diese unglückselige Herrschaft des Triebes über den Sinn jetzt in Christo Jesu aufgehoben, weil die an Christum Jesum Gläubigen den Gottesgeist empfangen haben, der eben als Gottesgeist die Kraft hat, den Trieb des Erdenfleisches zu Tode zu bringen und im Ich das Gottesgesetz zur That zu machen.

In diesem Sinne tritt nun Paulus V. 3—17 den Beweis an für die in V. 2 gegebene Begründung von V. 1. Und zwar geschieht dies zuerst durch den Nachweis, dass Gott durch den Kreuzestod seines Sohnes die Sünde zu Tode gebracht und dadurch bewirkt hat, dass in den Gläubigen als solchen, die nicht nach Fleisches- sondern nach Geistesnorm wandeln, die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Thaterfüllung gebracht wird, die Gläubigen also von der Macht der Sünde entfreit sind; V. 3—11. dann geschieht es durch den Nachweis, dass die Gläubigen, welche nun dem Gottesgeiste in ihnen verschuldet sind, das sündige Treiben des Fleischesleibes zu tödten, das Leben und das Erbe ewiger Herrlichkeit haben werden, also auch von der Macht des Todes befreit sind V. 12—17.

Denn, so beginnt Paulus den ersten Nachweis, was das Unvermögende war am Gesetze¹⁾ in welchem es eine Schwäche hatte mittelst des Fleisches, so war es Gott,

1) Das artikulierte Neutrum des Adjectivs substantivirt eine Eigenschaft eines Dinges im Gegensatze zu andern Eigenschaften cf. τὸ γινώσκειν τοῦ θεοῦ Röm. 1, 19, τὸ χρηστὸν τ. θ. Röm. 2, 4, τὸ μωρὸν, τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ 1 Kor. 2, 25. Zugleich setzt das Adjectiv im Unterschiede vom Substantiv die Eigenschaft nicht als Begriff, sondern als Wirklichkeit cf. Hebr. 6, 17. Darin zeigt sich auch, dass es unberechtigt ist, ἐν ᾧ anders, als relativisch, zu fassen = in dem Punkte des Unvermögenden am Gesetze hatte es eine Schwäche mittelst des Fleisches.

der den eigenen Sohn in Sündenfleischesabbilde sendend und wegen Sünde, das Todesurtheil über die Sünde in dem Fleische zu dem Zwecke sprach, damit die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Erfüllung gebracht würde in uns als solchen, die nicht nach Fleischesnorm wandeln, sondern nach Geistesnorm.

Paulus spricht mit diesen Worten den Römischen Judenchristen seine Gnosis des ethisch religiösen Zweckes Gottes in der Sendung des Messias aus.¹⁾ Das Mosaische

1) Volkmar hält hier, wie es scheint, die falsche Uebersetzung und Erklärung von *ἐν ὁμοίωματι σαρκὸς ἁμαρτίας* fest, wenn er die Worte wiedergiebt: = in Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde. Ebenso falsch übersetzt er 1, 23 = in Bildvergleichung vom vergänglichen Menschen, und 5, 14 = nach der Aehnlichkeit der Uebertretung des Adam, während er doch 6, 5 richtig giebt = mit dem Abbild seines Todes.

In jüngster Zeit hat sich Wendt: (die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch) mit der Exegese dieser Stelle viel abgemüht, um die Erklärung des Verf. und die Folgerung aus derselben für das Verhältniss von *σάρξ* und *ἁμαρτία* in der Gedankenwelt des Paulus abzuwehren (cf. p. 182 sqq.). Wendt's Gründe sind drei. Verf. verbinde am Schlusse von V. 3 *τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*. „Hätte aber Paulus den Gedanken ausdrücken wollen, dass Gott die Sünde, welche in der *σάρξ* ihren Sitz hatte, verurtheilt habe, so hätte er durchaus schreiben müssen: *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί*.“ Dass dieses „durchaus“ auf Mangel an Sprachkenntniss beruht, hätte Wendt aus Winer, Buttmann etc. wissen können; er belegt es daher auch nur mit der Lesart von Gal. 4, 14, die nicht gelesen wird. Hätte er aber die Erklärung des Verf. aufmerksam gelesen, so würde er gefunden haben, dass Verf. grade so construiert, wie er selber (cf. zum Ew. ds. P. u. ds. P. p. 435 sqq. = er verdamnte in der *σάρξ* die *ἁμαρτία* zum Tode) nur dass Verf. allerdings diesen Gedanken des Paulus klar denkt. Der Gedanke ist nämlich, = indem Gott beim Kreuzestode Christi das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* dem Tode überlieferte, verdamnte er in der *σάρξ* die *ἁμαρτία* zum Tode, d. h. (wenn der zusammengezogene Gedanke aufgelöst wird) er verdamnte die *σάρξ* zum Tode und in der *σάρξ* die *ἁμαρτία*. Wie hätte aber Gott dies können, wenn nicht in der *σάρξ* die *ἁμαρτία* stak? (cf. 7, 17 und 18a).

Als zweiten Gegengrund behauptet Wendt, der vom Verf. nachgewiesene Gedanke des Paulus — die Vernichtung der *σάρξ* Christi mitsammt der darin enthaltenen objectiven *ἁμαρτία* sei der princi-

Gesetz, obwohl geistigen, göttlichen Wesens, hatte doch eine Seite, nach welcher es unkräftig war. Aus der

pielle Akt, wodurch die Befreiung von der Sündenherrschaft an sich und für alle Gläubigen herbeigeführt worden — scheine eben gar zu einfach zu sein, um wirklich nach paulinischer Auffassung jenem Zwecke entsprechen zu können. Es sei nicht recht einzusehen, wie es möglich sein solle, dass jener objective Vorgang im Tode Christi den Zweck herbeigeführt, auf welchen es dem Apostel in seiner Erörterung einzig ankam etc. etc. Dieser Einwand beruht zunächst auf einer Unkenntniss der paulinischen Gedankenwelt. Ist Christus der *εἰς ὑπὲρ πάντων* 2 Kor. 5, 14, so vollzieht sich, was an Christo geschieht, principiell und an allen. Und wenn Wendt die Wahrheit dieses Gedankens nicht begreifen kann: so ist die Undenkbarkeit des Gedankens für ihn kein Beweis dessen, dass Paulus ihn nicht gedacht hat, und die Unwahrheit des Gedankens für ihn kein Beweis gegen die Richtigkeit der Erklärung des Verf.

Endlich behauptet Wendt, die Bedeutung des Wortes *ὁμοίωμα* sei zwar überall Gleichheit, nicht Aehnlichkeit, aber das Verhältniss der *ἀμαρτία* zur *σάρξ* sei vom Verf. falsch gedacht, die *ἀμαρτία* sei kein Wesensattribut der *σάρξ*. Wendt behauptet nämlich, die Beziehung, in welcher Paulus die *ἀμαρτία* zur *σάρξ* denke, beruhe nicht auf einem analytischen, sondern auf einem synthetischen Urtheile. Aus der breiten Ausführung über diese neueste Unterscheidung hebt Verf. drei Sätze heraus, welche Wendt in unmittelbarem Zusammenhange ausspricht p. 190 u. 191. Hier heisst es: dass Christus vollständig Kreatur gewesen, hat für Paulus und seine Erörterung ein Interesse nur, insofern die Kreatur regelmässig sündig ist. Unmittelbar darauf heisst es: Gott sandte seinen Sohn so, dass derselbe in seinem Wesen völlig entsprach dem Begriffe der Kreatur, welche, wie die Erfahrung zeigt, meistentheils sündig ist. Endlich heisst es: Jetzt fassen wir das aus unserer Stelle gewonnene Ergebniss dahin zusammen, dass *σάρξ* d. i. Kreatur erfahrungsgemäss in der nichtchristlichen Menschheit immer sündig ist. Wenn nun aber die Kreatur als *σάρξ* regelmässig und immer sündig ist, so geht aus dieser Erfahrung das analytische Urtheil von universaler Gültigkeit hervor: alle *σάρξ* ist sündig d. h. die *σάρξ* ist ihrem Wesen nach *ἀμαρτία*. Wenn dagegen die *σάρξ* meistentheils sündig ist, so geht aus dieser Erfahrung das synthetische Urtheil a posteriori von partikularer Gültigkeit hervor: die *σάρξ* ist theils sündig, theils nicht sündig, d. h. die *σάρξ* ist nicht ihrem Wesen nach *ἀμαρτία*. Wendt gibt also in dieser seiner Frage selber zu gleicher Zeit ein Majoritäts- und Minoritätserachten ab. Und hat Wendt sich ohne Begründung auf die Seite seines Minoritätserachtens gestellt: Paulus

nähern Bestimmung, dass in dieser Unkraft das Gesetz schwach war mittelst des Fleisches, ergiebt sich der Sinn dieser Unkraft. Dem geistigen Gesetze stand der Mensch gegenüber nicht als freier Wille, sondern als ein durch die Substanz seines Wesens, durch das Fleisch, gefesselter, und an die sinnliche Begierde gebundener Trieb. Diesen sündigen Trieb des Fleisches zu brechen, war das Gesetz, als äusseres Gebot des Buchstabens, nicht im Stande. Dazu brauchte es eine innere, den Trieb des Fleisches übermeisternde Kraft. Das Unvermögen des Gesetzes bestand also darin, dass es seine Forderung an den Menschen nicht durchsetzen konnte, dass es seine Rechtsbestimmung im Menschen nicht zur Thaterfüllung zu machen im Stande war. Was nun die Unkraft des Gesetzes war, das bewirkte Gott und zwar durch die Sendung seines eigenen Sohnes. Der Zweck dieser Sendung war die Rechtsbestimmung des Gesetzes im Menschen zur Thaterfüllung zu gestalten. Da diese Thaterfüllung durch die Macht des Fleisches und der Sünde im Fleische verhindert wurde, so musste Gott, um den Zweck zu erreichen, als Mittel zunächst die Macht des Fleisches und der Sünde im Fleische vernichten. Dadurch war die Form der Sendung des Sohnes und das Schicksal des Sohnes bedingt. Gott sandte daher seinen Sohn im Abbilde eines Menschenleibes, in dessen Fleischessubstanz die Sünde ihren Sitz und ihr Leben hat, er sandte ihn in Sündenfleischesabbilde. Und indem er nun den in dieser Form gesandten Sohn dem Kreuzestode überlieferte, der eben ein Tod des Sündenfleischesabbildes war, sprach er das Todesurtheil aus über das Fleisch und die Sünde in dem Fleische. Damit war nun das Hemmniss beseitigt für die

steht auf Seiten seines Majoritätserachtens. Denn dem Paulus hat die Erfahrung gezeigt nicht, wie Wendt vorzieht, dass die Kreatur meistentheils sündig ist, sondern dass sie regelmässig und immer sündig ist (Röm. 3, 10). Und daher wird auch Wendt gewiss noch auf die Seite seines Majoritätserachtens treten. Die Erklärung des Verf. aber von Röm. 8, 3 wird trotz des Versuches auch von Wendt, sie zu erschüttern, bestehen bleiben.

Thaterfüllung des Gesetzes im Menschen, war Raum geschaffen für die Verwirklichung des Zweckes, die Rechtsbestimmung des Gesetzes im Menschen zur Thaterfüllung zu bringen. Und indem nun Gott weiter das Positive that und den gläubigen Menschen den Gottesgeist verlieh, aus dessen Wesen die Rechtsbestimmung des Gesetzes geflossen war, indem er so das principielle Wesen des Gesetzes als principielle Wesenskraft für das ethische Thun in das Innere des Menschen hineinverlegte: so erreichte er damit den Zweck, die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Thaterfüllung in den Gläubigen zu bringen als solchen, die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln.¹⁾

Paulus hat hiermit behauptet, dass die Thaterfüllung der Rechtsbestimmung des Gesetzes, in welcher die Entfreierung vom Gesetze der Sünde und des Todes und vom Todesurtheilsspruche Gottes (V. 2, 1) begründet ist, in solchen sich vollziehe, deren ethischer Wandel nicht nach der Norm der Substanz des Fleisches, sondern der Substanz des Geistes geschehe. Er hat damit den ethischen Wandel nicht auf die Willensfreiheit des Subjectes, sondern auf die Wirkung zweier entgegengesetzter Substanzen im Subjecte zurückgeführt (Gal. 5, 17). Dies bedarf für das jüdisch-gesetzliche Bewusstsein, dem das ethische Verhalten des Menschen von der Willkür seiner freien Willensentscheidung abhängig ist, einer nähern Begründung. Warum ist die Rechtsbestimmung des Gesetzes in denen erfüllt, die nicht

1) Man sieht auch an dieser Stelle klar und tief in den Erzeugungsgrund des paulinischen Evangeliums. Es ist der Geist, der teleologisch denkende, der auf dem Grunde einer geschichtlichen Thatsache des Kreuzestodes Jesu als des gottgewollten Todes des Messias vom verwirklichten Zwecke aus in logischer Folgerichtigkeit zurückgeht auf den zwecksetzenden Heilswillen Gottes und die Art seiner Verwirklichung. Aber man sieht zugleich, wie Paulus an die Formen des jüdischen Bewusstseins sich anlehnt, um nicht zu sagen anbequem. Es ist doch gewiss kein Zufall, dass die Vorstellung des *πληροῦσαι τὸν νόμον* ausser Mat. 5, 17 nur noch in den Briefen des Paulus an die Galater und Römer und dass sie grade hier sich findet.

nach Fleisches- sondern nach Geistesnorm wandeln? Grund ist, dass diejenigen, deren (ethisches) Sein die Richtung vom Fleische empfängt,¹⁾ innerlich sinnen die Dinge des Fleisches d. h. die aus den *παθήματα καὶ ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* hervorgehenden Werke des Fleisches (Gal. 5, 24. 19), diejenigen aber, deren Sein die Richtung vom Geiste empfängt, innerlich sinnen die Dinge des Geistes d. h. die aus der *ἐνέργεια τοῦ πνεύματος* hervorbrechenden Früchte des Geistes (Gal. 5, 22). Auch hier führt Paulus die ethische Thätigkeit, das ethische Sinnen des Subjectes auf ein Sein zurück, welches dem Wesen der beiden Substanzen entspricht. Denn diese beiden Substanzen sind nicht ruhendes, sondern thätiges Sein. So erläutert denn Paulus das Vorhergehende, indem er den beiden Substanzen ein ihrem Wesen entsprechendes *φρόνημα* zuschreibt. Denn, heisst es, das innere Sinnen des Fleisches ist Tod, das innere Sinnen des Geistes Leben und Friede. Wie das physische Wesen der *σάρξ* vergängliche Materie, so ist auch ihres ethischen Sinnens Inhalt und Ziel das, was physische und ethische Vernichtung schafft; wie das Wesen des Geistes unvergängliches Sein, so ist auch seines Sinnens Inhalt und Ziel das, was physisch wie ethisch unvergängliches Wesen schafft. Den Grund, weshalb Tod das Ziel ist des Sinnens der Fleischessubstanz, zeigt Paulus in dem gottwidrigen Wesen dieses Sinnens der Substanz auf. Dieweil, heisst es, das Sinnen des Fleisches Feindschaft gegen Gott; und zwar, weil es (als *ἐπιθυμία*, als sinnliche Begierde) dem Gesetze Gottes sich nicht unterordnet; denn es kann es auch nicht (weil sein Wesen Gott entgegengesetzt ist). Wie aber die *σάρξ*, so die *σαρκινὸι*, weil das Subject durch seine Wesens-

1) Die singuläre Formel *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες* soll doch wohl auch das ethische Verhalten nicht als eine That des Wollens, sondern als einen Zustand des Seins ausdrücken. Denn Paulus will von der Handlung und der That auf ein inneres Sein des Subjectes als ihren innern Grund zurückgehen. Auch die Formel *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες* V. 8 ist singulär. Die erstere entspricht dem *σαρκινός*, die zweite dem *σαρκινός*.

substanz bestimmt ist. Die im Fleische Seienden können Gott nicht zu Gefallen sein.

Damit hat Paulus nachgewiesen, weshalb Gott, wenn die Rechtsbestimmung des Gesetzes in den Menschen zur Thaterfüllung gebracht werden sollte, ein Wandeln *κατὰ σάρκα* aufheben musste durch den Tod des Fleisches.

Nun wendet er sich zur andern Seite, weshalb in den Christugläubigen, als solchen die *κατὰ πνεῦμα* wandeln, die Rechtsbestimmung des Gesetzes zur Thaterfüllung gebracht wird. Ihr aber, beginnt er zu den Gläubigen, die ihr die Gabe des Glaubens, den Gottesgeist, empfangen habt, ihr seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, euer (ethisches) Sein bewegt sich im Gebiete der Geistessubstanz, wenn doch Gottes Geist in euch wohnt. Dies ist für den Gläubigen nothwendige Voraussetzung. Wenn aber Jemand Christi Geist nicht hat, so gehört dieser ihm nicht an. Welche Folge aber hat diese Voraussetzung? Wenn Christus in den Gläubigen ist, so stellt der Gläubige Christum dar nach den beiden Momenten, nach denen Christus Heiland ist, nach Tod und Leben in Auferstehung. Auch im Gläubigen ist also der Leib todt um Sünde willen (1 Kor. 7, 2) d. h. um der Sünde nicht mehr zu dienen¹⁾ (Röm. 6, 10. 6. 12), der Geist aber — der Geist Christi, Gottes — ist Leben um Gerechtigkeit willen d. h. um der sittlichen Lebensgerechtigkeit zu dienen (Gal. 5, 5. Röm. 6, 10. 11. 13). Aber dieser Zustand des Gläubigen, dass sein Leib Tod, der Geist in ihm Leben ist, kann nicht bleiben, wenn der ethische Zweck des Geistes in ihm, Gerechtigkeit, erreicht werden soll. Denn der Leib ist für den Geist das nothwendige Organ zum Handeln. Und da nur der handelnde Geist sittliche Lebensgerechtigkeit wirken kann, so muss es zu einer

1) Da das Denken des Paulus seit Cap. 6, 1 auf dem Gebiete nicht mehr des Religiösen, sondern des Ethischen sich bewegt: so ist die Forderung unberechtigt, das *διὰ* müsse auf die religiöse Vorstellung des Todes als Strafe der Sünde gehen. Das *διὰ* kann hier nur nach Cap. 6 gedeutet werden.

Neubelebung des um der Sünde willen todten Leibes kommen, damit derselbe, neubelebt, seine Glieder dem Geist zu Dienst stelle (Röm. 6, 11—13). Daher fährt Paulus V. 11 fort: wenn aber der Geist dessen, der Jesum (das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*) aus Todten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, der Christum (das *πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ*) aus Todten auferweckt hat (durch Neubelebung des *σῶμα*), auch eure sterblichen¹⁾ Leiber lebendig machen um seines euch innewohnenden Geistes willen d. h. um des willen, damit sein euch innewohnender Geit an diesem lebendig gemachten Leibe ein Werkzeug seines Handelns zur Gerechtigkeit habe.²⁾

1) Wenn *θνητά* zwischen Artikel und Substantiv gestellt ist, so muss das Adjectiv nach dem sonst von Paulus beobachteten Sprachgesetze attributiv auf das Substantiv bezogen sein d. h. Paulus denkt eine Unterart des Leibes, den sterblichen Leib, im Gegensatze zu einer andern Unterart, dem unsterblichen oder etwa dem lebendig gemachten Leibe. Der Gedanke des Paulus kann also nur sein: Gott wird lebendig machen (Fut. logicum) auch euren sterblichen Leib, wie er dereinst es mit dem unsterblichen Leibe thun wird. Daraus folgt dann, dass dieser Gedanke sich auf das ethische Leben im Diesseits bezieht, wo noch der sterbliche Leib Organ des Geistes ist. Will man den Gedanken des Paulus auf das ewige Leben im Jenseits beziehen, so würde er die Form haben müssen: wie der Geist Leben in Euch ist, (V. 10) so wird Gott dereinst auch lebendig machen eure Leiber, die sterblich sind. Diese Form müsste sprachlich ausgedrückt sein durch die Stellung: *τὰ σώματα ὑμῶν θνητά* oder allenfalls: *τὰ σώματα ὑμῶν τὰ θνητά* (im Gegensatze zu dem Geiste, dem unsterblichen). Nur wenn man diesen Anstoss glaubt wegräumen oder umgehen zu können, ist die Beziehung des Gedankens auf das Jenseits möglich. Man beachte übrigens die Stellung des *καὶ* nicht vor *ζωοποιήσει* als entscheidenden Mithbeweis für unsere Erklärung. (cf. p. 331 Anm.)

2) Für diesen Gedanken wäre die Lesart *διὰ τοῦ ἐν. ἁ. πνεύματος ἐν ὑμῖν* natürlicher. Da nun nach den Berichten der Alten die Verschiedenheit der Lesart über den Macedonianischen Streit weit hinausreicht; da die Behauptung des Orthodoxen, dass *διὰ τοῦ* etc. in allen alten Handschriften gelesen werde, voraussetzt, dass sie in alten Handschriften gelesen wurde — was auch der Macedonianer im Grunde nicht leugnet —; da die Lesart *διὰ τὸ* etc. mit der Beziehung des Gedankens auf die Belebung im Jenseits ebenso zusammenstimmen kann, wie die Lesart *διὰ τοῦ* etc. mit der Beziehung auf

Damit hat Paulus auch nachgewiesen, wie Gott den Zweck der Thaterfüllung der Rechtsbestimmung des Gesetzes in solchen verwirklicht, die *κατὰ πνεῦμα* wandeln. Wenn Gott in Christo Jesu den Gläubigen seinen Geist verleiht, und wenn er ihnen den sterblichen, um der Sünde willen todten Leib wieder lebendig macht: so gibt er ihnen im *πνεῦμα ζωοποιοῦν* die Kraft, im *σῶμα ζωοποιεῖν* das Werkzeug, um im Wandel nach dem Geiste sittliche Lebensgerechtigkeit zu wirken.

Und damit hat Paulus auch erwiesen, wie das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo den Gläubigen frei macht vom Gesetze der Sünde (V. 2). Die Folge hiervon, dass der Gläubige damit auch frei werde vom Gesetze des Todes (V. 2), zieht Paulus nun V. 12—17. Folglich nun also, fährt Paulus fort, bei dieser Sachlage — wo der Geist Gottes und Christi in uns an unserm um der Sünde willen todten, um des Geistes willen lebendig gemachten sterblichen Leibe das Werkzeug seiner Wirksamkeit zur Gerechtigkeit empfangen hat — sind wir verschuldet nicht dem Fleische¹⁾ um nach Fleischesnorm zu leben d. h. also nach Fleischesnorm unsern ethischen Wandel zu gestalten (V. 4). Denn wenn ihr nach Fleischesnorm lebt, so sollet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Praktiken des Leibes tödtet, so werdet ihr leben. Dass aber der Geist Gottes im Gläubigen dem Gläubigen das Leben verbürgt, begründet Paulus im

die Belebung im Diesseits zusammenstimmt: so glaube ich das Dasein dieser Verschiedenheit der Lesarten auf dieses verschiedene Verständniss zurückführen zu müssen. Für die Lesart *διὰ τοῦ* etc. spricht mir auch die Hervorhebung des *ἐνοικοῦν . . . ἐν ὑμῖν*. Mit dem Genitiv würde die Beziehung des Gedankens auf das Diesseits einen schwer wiegenden innern Grund gewinnen.

1) Wie wir nach dem Gesetze der Natur dem Fleische verschuldet wären, wenn nicht durch Christi Tod das Fleisch todt wäre. Wäre nämlich an dem sterblichen Leibe des Diesseits nicht jener Process vollzogen, den der sterbliche Leib des Gläubigen an sich erfährt — das er nämlich todt ist um der Sünde willen, aber lebendig gemacht um des Geistes willen — so wären wir dem Fleische des sterblichen Leibes des Diesseits noch verschuldet, nach dem Fleische zu leben.

Folgenden. Denn alle, behauptet er, welche durch den Geist Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes. Und dies begründet Paulus durch Hinweis auf die That-sache, dass dieser Geist in uns als der Geist der Kindes-einsetzung den Vaternruf ausstösst. Denn nicht habt ihr, ruft er den jüdischen Gläubigen zu, einen Geist des Knecht-thums wieder zur Furcht empfangen, sondern einen Geist der Sohneseinsetzung, in welchem wir schreien: Abba, der Vater! Die Bedeutung dieses Rufes aber ist, dass der ob-jective Gottesgeist selber, der ihn ausstösst, Mitzeuge ist mit unserm Geiste,¹⁾ dass wir Kinder Gottes sind. Wenn wir aber Kinder sind, so geht es im Beweise des *ζήσεσθε* V. 13 weiter, so sind wir Erben und zwar Erben Gottes, des Besitzers und Verleihers des ewigen Lebens, Mit-erben aber Christi. Und dies führt zur Anfügung eines letzten Grundes, dessen zugestandene Wahrheit auf dem Ausgleichungspostulate des jüdischen Bewusstseins beruht: wenn anders wir doch mitleiden, damit wir auch mitver-herrlicht werden.²⁾

So hat Paulus allseitig nachgewiesen, dass es nichts jetzt von Todesspruch gibt für die Christen, weil das Ge-

1) Paulus braucht hier das Wort *πνεῦμα* vom menschlichen Geiste, weil er die unsichtbare Innerlichkeit des subjectiven Bewusstseins hervorheben will, aus welchem unser Zeugniss stammt. Dieses Moment der unsichtbaren Innerlichkeit liegt nur in *πνεῦμα*, nicht in *νοῦς* oder *ψυχή* etc.

2) Es mag kaum eine andere Stelle in den Briefen des Paulus geben, an welcher die Erwägungen des Erklärers so schwanken, als Röm. 8, 1—11 und besonders Vv. 10. 11. Nur die genaueste Beobach-tung des Gedankenganges kann hier Sicherheit bringen. Nun aber werden die Verse 5—11 immer als Begründung oder Erläuterung der Worte V. 4: *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* aufgefasst werden müssen. Nun aber stehen diese Worte wieder im engsten Gedankenzusammenhange mit den Worten: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ὑμῖν*, wie diese wieder mit den Worten: *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός*. Und der Sinn dieser beiden Gedankenglieder wird wieder bedingt durch die ganze Ausführung von 6, 14 an. Die Auffassung der Verse 8, 10. 11 wird daher den ganzen vorhergehenden Gedankengang in Mitleidenschaft ziehen.

setz des Geistes des Lebens in Christo Jesu die Christusgläubigen frei machte von dem Gesetze der Sünde und des Todes.

Blicken wir jetzt auf die Ausführung 6, 1—8, 17 noch einmal zurück. Als Ergebniss der Gottesgerechtigkeit zufolge Glaubens zwecks Glaubens in Christo als Grund des Lebens hatte Paulus eine Heilsordnung aufgestellt, innerhalb welcher der Heilswille Gottes in einseitiger Objectivität durch Vermittlung zweier Menschenindividuen und ihres subjectiven Ungehorsams und Gehorsams das Heilsschicksal der Gesammten in Zorn und Gnade festgestellt hatte, innerhalb welcher derselbe Gott ein Gesetz göttlichen Willens dem jüdischen Volke nur zu dem Mittelzwecke offenbart und gegeben hatte, um die Sünde zu mehren, zu dem Endzwecke, damit die Gnade ein Uebermaass der Wirkung gewinne und ohne Rücksicht auf die Subjectivität allen Sündern das Heilsgut des Lebens spende.

Gegen die Objectivität dieser Heilsweltordnung, gegen die Bedeutung der Gnade, gegen den Zweck des Gesetzes in ihr empört sich das von der Berechtigung der Subjectivität durchdrungene gesetzliche und ethische Bewusstsein der Judenchristen. Will Paulus Geist und Gemüth der Römischen Judenchristen mit seinem Evangelium versöhnen, so muss er ihnen die Wahrheit dieser Objectivität beweisen. Nun hat das jüdische Bewusstsein der Judenchristen eine Reihe irreligiöser Folgerungen aus der Objectivität der von Paulus aufgestellten Heilsordnung gezogen, um diese Objectivität als irreligiös aufzuzeigen. Paulus muss diese Folgerungen als irrig zurückweisen, um die Wahrheit jener Objectivität zu behaupten. Doch enthält der Widerspruch des jüdischen Bewusstseins auch eine berechtigte Forderung, die, dass in einer ethischen Religion das religiöse Subject ethisch sich gestalte. Diese berechtigte Forderung muss Paulus anerkennen, muss nachweisen, dass auch unter der Herrschaft jener Objectivität der Gottesgerechtigkeit aus Glauben die Forderungen der Ethik an das Subject befriedigt werden.

Wir erkennen hieraus einmal, dass mit der Darstel-

lung 5, 12 sqq. eine neue Wendung in der Gedankenbewegung des Briefes eintritt. In der Ausführung des Thema von 1, 18—5, 11 hat Paulus den Inhalt seines Evangeliums, die Gottesgerechtigkeit aus Glauben als den für Juden wie Heiden gleichen Grund des Lebens, aufstellt und nachgewiesen. Mit 5, 12 beginnt er, Ein Moment in dem Wesen dieser Gottesgerechtigkeit, die Objectivität derselben, gegen die Einsprache des jüdenchristlichen Bewusstseins zu rechtfertigen. Andermal erkennen wir die Gliederung dieser Rechtfertigung in eine negative und positive Seite. Paulus nachdem er, wogegen das jüdenchristliche Bewusstsein sich empört, das Moment der Objectivität in seiner Gottesgerechtigkeit aufgestellt hat (5, 12—21), weist zuerst die irrigen Folgerungen des jüdenchristlichen Bewusstseins zurück (6, 1—7, 25), weist zum andern die wahre Forderung desselben als erfüllt nach (8, 1—17).

Wie aber hat sich nun der Reflexion Volkmar's der Gedankengang dieses Abschnittes dargestellt?

Wir haben schon gesehen, wie sich für Volkmar von dem missverstandenen V. 3, 31 aus der Gedankengang von Cap. 4—8 gliedert. Der ganze Inhalt dieser Ausführung ist eine „Bestätigung des Gesetzes“ (3, 31). Und zwar enthält die erste Unterabtheilung 4, 1—5, 21 die Bestätigung des Gesetzes durch den Nachweis der Uebereinstimmung des Grundsatzes vom Alleingelten des Christvertrauens mit dem Gesetzbuch nach den beiden Hauptstücken 4, 1—25 und 5, 1—21. Die Verkehrtheit dieser Gliederung namentlich in der Verbindung von 5, 1—11 und 5, 12—21 haben wir dargestellt. Eine zweite Unterabtheilung Cap. 6—8 soll nun die Bestätigung des Gesetzes enthalten durch den Nachweis der Uebereinstimmung des gesetzesfreien Christvertrauens mit dem Gesetz. Denn auch „mit dem Wesen des Gesetzes als des Gotteswillens der Sittlichkeit stehe das vom Mosegesetze freie Christvertrauen in voller Uebereinstimmung“ (cf. p. 21 sqq.) Und zwar gliedert sich diese Ausführung in zwei Hauptstücke 6, 1—7, 6 und 7, 7—8, 39. Im ersten werde

nachgewiesen 6, 1—7, 6, wie das vom Mosegesetz freie Christvertrauen die volle Forderung der Sittlichkeit in sich trage; im zweiten 7, 7—8, 39, dass die Freiheit vom Mosegesetze durch das Wesen des Gesetzes bestätigt werde, gemäss unserer gesamten religiösen Erfahrung. Das erste Hauptstück gliedert sich wieder in zwei Gesichtspunkte, einen ersten 6, 1—14 mit dem Nachweise, dass das Christwerden durch die Taufe auf den gekreuzigten Christus zur unbedingten Forderung führe, der Sünde zu sterben und Gott zu leben, einen zweiten 6, 15—7, 6 mit dem Nachweise, dass ein gesetzfreies Christvertrauen uns zu einem neuen Pflichtverbände führe, der sowohl mit einer neuen Knechtsdienstplicht, als einem neuen Ehebunde zu vergleichen sei. Das zweite Hauptstück gliedert sich aber in eine negative Seite 7, 7—25 als Schilderung der vorchristlichen Erfahrung der Verzweiflung unter dem Gesetze, da es wohl die Sittlichkeit fordert, aber unfähig ist uns von der Sündenmacht zu erlösen, wodurch die Unnöthigkeit einer Verpflichtung auf das Gesetz bezeugt wird, und in eine positive Seite 8, 1—39 als Schilderung der christlichen Erfahrung des triumphirenden Christvertrauens bei dem vom Mosegesetz freien Walten des Geistes Jesu.

Und dies alles Ausführung von 3, 31, Nachweis der Bestätigung des Gesetzes!

Da Volkmar auch hier seine Gliederung nur aufgestellt, nicht sachlich begründet hat, so gestattet sie auch hier keine Widerlegung. Aber auf Missverstand beruht die Losreissung des Abschnittes 7, 7—25 von 6, 1—7, 6 und seine Verbindung mit 8, 1 sqq.¹⁾. Auf Missverstand beruhen fast die sämmtlichen allgemeinen Gedanken, in denen Volkmar die Gedankenausführungen des Paulus zusammenfasst und in denen er sein Verständniss des pau-

1) Wenn Volkmar p. 124 fordert, Paulus eigene Winke zu suchen und zu achten: so hat er selber hier den Wink des Paulus nicht gesehen und beachtet. Die gleiche logische Form des Gedankens 6, 1. 6. 15. 7, 7 deutet doch auf gleichen logischen Inhalt und auf logische Zusammengehörigkeit. Es ist hier bei Volkmar, wie 2, 1.

linischen Gedankenganges ausdrückt, und zwar in dem Maasse, dass, wer nur an diese Andeutungen Volkmar's sich hielte, von dem Gedankeninhalte und Gedankengange des Paulus kaum eine Ahnung erhielt. Denn es rächt sich hier schwer das *πρῶτον ψεῦδος*, dass der Römerbrief „das Lehrgebäude des reinen Christenthums sei“ (p. 107). Grade dieser Abschnitt, der in seinem dialectischen Kampfe mit dem jüdischen Bewusstsein der Römischen Gläubigen von dem Pulsschlage des unmittelbaren geschichtlichen Lebens durchströmt wird, ist unter der Reflexion Volkmar's zum blutlosen Schemen einer ganz subjectiv systematisirenden Abstraction geworden. Wie hätte Volkmar sonst 6, 1 sqq. von 5, 12—21 losreissen können, als ob beides einander völlig fremd wäre, wie hätte er in den Fragen 6, 1. 15. 7, 7 mit dem folgenden *μὴ γένοιτο* den dialectischen Kampf mit geschichtlichen Mächten, mit den Römischen Judenchristen verkennen können?!

Unsere Darstellung hatte den Gedankengang des Paulus bis zu dem Nachweise begleitet, dass das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu den Gläubigen Lebensgerechtigkeit und Leben gebracht habe. Als Ausgang dieses Nachweises hatte Paulus ausgesprochen, dass die Gläubigen Kinder und Erben Gottes, Miterben aber Christi seien und hatte vorbereitend den letzten Grund angeknüpft, dass das Miterleiden der Gläubigen mit Christo den Zweck ihrer Mitverherrlichung habe.

Paulus hat diese Worte als Uebergang auf einen letzten Punkt ausgesprochen. Denn schon stellt sich ihm vor, dass seine letzten Aussprüche, nach denen die Gläubigen durch den ihnen gespendeten Gottesgeist entfreit seien von Sünde und Tod und eingesetzt seien zu Kindern und Erben Gottes, seinen jüdischen Hörern die alte Hiobsfrage des jüdischen Gemüthes auf die Lippen gedrängt haben: wenn wir als Gläubige, wie du verkündigst, in Wirklichkeit gerecht sind und frei von Sünde, wenn wir in Wirklichkeit Kinder und Erben Gottes sind, woher dann die Leiden der Gegenwart? Sind sie nicht die Offenbarung, dass über die an Christum Gläubigen noch immer Gottes Zorn waltet,

weil die Gläubigen noch immer in Sünden sind (cf. V. 33. 34).¹⁾

So begründet denn Paulus zuletzt noch den jüdischen Gläubigen die Gewissheit ihres ewigen Heils und ihrer ewigen Herrlichkeit trotz ihrer Leiden. Denn ich urtheile, beginnt er, dass ohne Belang sind die Leiden der jetzigen Zeitfrist im Vergleiche zu der Herrlichkeit, die in Zukunft soll an uns offenbart werden.

Damit weist Paulus das jüdische Gemüth von dem Zagen der Gegenwart auf die Hoffnung der Zukunft, hebt Paulus das jüdische Gemüth über die Leiden der Gegenwart hin zu der Aussicht auf die Freuden der Zukunft. Aber was verbürgt diese Zukunftsaussicht? Paulus weist die Gläubigen zuerst auf die Schöpfung hin, welche in allen ihren Wesen mit einander sehnend seufzt und in sehnenden Wehen kreisst als Grund und Beweis dafür, dass sie auf Hoffnung der Theilnahme an der Herrlichkeit der Kinder Gottes wider ihren Willen um Gottes Willen als ein Werkzeug seines Zornes über die Sünde des Menschen der Vergänglichkeit unterworfen ist. So aber, wie die gesammte Schöpfung, seufzen in Sehnsucht auch wir Gläubige, die wir im Besitze der Erstlingsgabe des Geistes die Sohneseinsetzung erwarten, die Erlösung des Leibes (von der Vergänglichkeit) auf Grund dessen, dass wir für die Hoffnung errettet worden sind und also das jetzt noch Unschaubare, das wir hoffen, mit ausharrender Geduld erwarten. So wenig aber Gott dem sehnenden Seufzen der Schöpfung, so wenig kann er dem seufzenden Sehnen der Gläubigen die Herrlichkeit der Kinder Gottes versagen. Paulus weist zweitens die Gläubigen auf das gleiche Seufzen des Geistes hin, der der Schwäche der Gläubigen in ihrer ausharrenden Geduld zu Hülfe kommt, und wenn sie nicht wissen, wie sie recht beten sollen, mit unausredbarem Seufzen für sie eintritt (dass

1) Die Folgerung aus dieser Anschauung liegt nahe. Wären die Gläubigen als Gläubige gerecht, woher die Leiden des Zornes Gottes? Also muss auch der Gläubige noch gesetzesgerecht und ohne Sünde werden, um ohne Zorn und Leid zu sein.

Gott die Offenbarung der Herrlichkeit beschleunigen möge). So gewiss aber Gott dieses wortlose Seufzen des Gottesgeistes selber erkennt und weiss, dass derselbe nach Gottes Willen für Heilige eintritt, so gewiss wird auch Gott den Gegenstand dieses sehnenden Seufzens an den Heiligen verwirklichen. Zu diesen Gründen der Gewissheit jener Aussicht auf die dereinstige Herrlichkeit, gegen deren Grösse die Leiden der Jetztzeit verschwinden, tritt nun aber noch das Bewusstsein, dass denen, die Gott lieben, alles, also auch das Leiden, mithilft zum Heilsamen, solchen die nach Vorbestimmung berufen sind und denen daher die zukünftige Herrlichkeit im Willen Gottes schon gewiss ist.

Damit hat Paulus die Zukunftsaussicht der Gläubigen auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes — eine Aussicht, welche sie über alle Leiden der Gegenwart erhebt und den Gedanken nicht aufkommen lässt, als ob die noch Leidenden noch unter dem Zorne Gottes ständen — auf die unabänderliche Bestimmung des göttlichen Heilswillens selber zurückgeführt. Und so kann er denn in triumphirendem Schlusse V. 31—39 aussprechen, dass die Gläubigen von der Liebe Gottes, der in Christo Jesu gespendeten, die ihnen das ewige Heil verbürgt, nichts Denkbare mehr trennen könne.

Wir haben oben gesehen, wie Volkmar die Ausführung 8, 1—39 zusammenfasst als Schilderung der christlichen Erfahrung des triumphirenden Christvertrauens bei dem vom Mosegesetz freien Walten des Geistes Jesu. In dieser Schilderung sollen nun V. 1 und 2 und namentlich V. 2 das Gesamtmthema bilden und dieses soll ausgeführt sein in zwei Abschnitten. Der erste Abschnitt V. 3—11 führt den Nachweis, dass das Leben im Geiste Jesu uns erlöse von der Sündenmacht, der zweite V. 12—39 den Nachweis, dass der Geist Jesu als der heilige Geist der Kindschaft Gottes uns rette von der Todesmacht, und zu ebenso sicherer Hoffnung, als zu einer alles überwindenden Zuversicht führt. Für diesen zweiten Abschnitt bildet wieder V. 12—16 das Thema (!!). Dieses wird in

zwei Gliedern ausgeführt: es schildert nämlich V. 17—27, dass wir die sicherste Hoffnung haben, V. 28—39 aber, dass wir durch die Kindschaft Gottes im Geiste Jesu eine alles überwindende Zuversicht haben. Auch dieses zweite Glied hat sein Thema in V. 28 und dies wird ausgeführt in zwei Theilen, insofern die Vv. 29. 30 angeben, worauf unsere Zuversicht sich gründe, die V. 31—39, wie weit unsere Zuversicht reiche?

Der wirkliche Gedankengang des Paulus hat mit dieser Gliederung Volkmars nichts zu schaffen. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Scheidung, wie Volkmar sie V. 12 vollzieht; denn *ἅρα οὖν* knüpft eine unmittelbar aus dem vorgehenden sich ergebende Folgerung an dieses an. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Scheidung, wie Volkmar sie V. 17 vornimmt; denn der Inhalt dieses Verses ist auf das engste mit V. 14—16 verbunden. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Verbindung, wie Volkmar sie zwischen V. 17 und 18 schliesst. Denn mit V. 18 tritt durchaus ein von der Ausführung 8, 1—17 neues Gedankenmoment ein, auf welches Paulus mit 17b einen raschen Uebergang macht. Nicht im Bewusstsein des Paulus liegt eine Verbindung, wie Volkmar sie zwischen V. 28—39 knüpft. Denn V. 28—30 gehören zu V. 18 sqq. und das *ἐδόξασεν* schliesst in seiner Rückbeziehung auf *τὴν μέλλουσαν δόξαν* V. 18 diesen zusammengehörenden Abschnitt. Dagegen aber bilden V. 31—39 den triumphirenden Schluss zu der ganzen Ausführung 8, 1—30, auf welche der Ausruf 7, 24. 25a schon hingewiesen hatte. Und der Ton eines tief bewegten Gemüthes, wie er V. 31—39 jubelnd ausklingt, scheidet diese Worte von der, wenn auch gehobenen, Ruhe logischer Beweisführung, wie sie in der Kette V. 30 noch waltet.

Zur Erklärung des Papiasfragments

bei Euseb. hist. eccl. III, 39. § 3. 4.

Von

Prof. Dr. H. Lüdemann in Kiel.

Eine Arbeit über Papias, welche sich heutzutage noch ans Licht wagt, muss damit beginnen ihr jedenfalls unwillkommenes Erscheinen zu motiviren, wenn nicht gar zu entschuldigen.

In drei bis vier Recensionen des „Literarischen Centralblattes“¹⁾ habe ich Gelegenheit gehabt, meine Stellung zur Papias-Frage in aller Kürze zu bezeichnen. Der Besprechung von Weiffenbachs Buch ist seitens des Verfassers eine fast jedes Wort derselben berücksichtigende Erwiderung zu Theil geworden.²⁾ Dabei ist es nicht ohne Vorwürfe abgegangen. Derartigen in voller Breite sich ergiessenden Antworten gegenüber, ist eine solche Recension in übler Lage. Jeder der einmal für das „Literarische Centralblatt“ und andere ähnliche Zeitschriften

1) Jahrgang 1875 Nr. 5 über „Weiffenbach, das Papiasfragment bei Euseb. h. e. III, 39.“ — 1876 Nr. 22 über „Leimbach, das Papiasfragment.“ — Vgl. dazu ferner: 1874, Nr. 3 über „Leuschner, das Johannesevangelium“ und 1875 Nr. 30 über „Luthardt, der joh. Ursprung des vierten Evangeliums“.

2) An verschiedenen Stellen seiner Abhandlung „Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen“. Jahrgang 1877 dieser Zeitschrift. S. 323 ff. S. 406 ff. —

Kritiken geschrieben hat, weiss, wie sehr der Kritiker, welcher nicht bloss referirt, sondern eigene Ansichten zu vertreten hat, auch bei der dankenswerthesten Liberalität der Redaction durch den engbemessenen Raum gehindert wird, sich genügend zu expliciren.

Längst schon habe ich es daher als Bedürfniss empfunden, meine nothgedrungen fragmentarischen Andeutungen in dieser Frage eingehender zu begründen, resp. zu vertheidigen, — wäre es auch nur um ein falsches Licht zu zerstreuen, das sonst auf meiner Behandlungsweise derartiger Probleme haften bleiben könnte. Erst jetzt¹⁾ komme ich zur Ausführung dieses Vorsatzes, weil näherliegende Aufgaben mir bisher die Zeit dazu nicht gewährten.

Der gegenwärtige Stand der Papiasfrage ist kein erfreulicher. Es herrscht in derselben eine Zersplitterung der Meinungen, die fast ohne Beispiel ist in unserer an Räthselknoten so reichen Wissenschaft vom Urchristenthum. Ihr brennendes Interesse gewinnt bekanntlich die Papianische Frage nur durch ihre Complication mit der Johanneischen. Und wenn sich hiernach zwar unter den Streitenden noch zwei Heerlager unterscheiden lassen, von denen das Eine in unserm Fragment ein Zeugniß für des Papias Johannes-Schülerschaft, und seine Kenntniss des vierten Evangeliums erblickt, das andere dem Fragment eine solche Zeugnisskraft bestreitet, so ist doch auf fast allen Einzelpunkten der Erklärung eine so wunderbare Ineinanderschiebung der gegnerischen Fronten zu beobachten, dass es nicht selten der grössten Aufmerksamkeit bedarf um Freund und Feind zu unterscheiden. Die extremsten Gegner sieht man in Einzelfragen plötzlich zu Bundesgenossen werden, es findet ein gegenseitiger Austausch der Ansichten statt, dem doch von hüben und drüben her die allerverschiedensten Interessen und Motive zu Grunde liegen. Beispiele werden uns mannigfach be-

1) Um Ostern 1878.

gegenen, und wir werden nicht verfehlen, darauf hinzuweisen.

Eben deshalb wäre es verkehrt, an diese Fälle der Uebereinstimmung die Hoffnung auf baldige Beilegung des Streites zu knüpfen. Der Gegensatz der Grundinteressen, der hier sich nur abspiegelt, ist, wenigstens für eine absehbare Zeit, unausgleichbar. Umsomehr aber dürfte für jede der streitenden Parteien die Zeit gekommen sein, zu untersuchen, ob nicht der beiderseits ausgebrochene häusliche Streit einer Ausgleichung auf Grund der Einigkeit in den Hauptfragen fähig sei.

Es wird ein Hauptverdienst von Weiffenbachs Monographie bleiben, die Orientirung über den Stand unserer Frage wesentlich erleichtert zu haben. Denjenigen Forschern ferner, nach welchen das Papiasfragment ein Zeugniß für die Apostel- oder Johannesschülerschaft des Vaters und für seine Kenntniß des vierten Evangeliums nicht darbietet, dürfen auch Weiffenbach's einschlagende Ausführungen in wesentlichen Punkten als abschliessend gelten. Den Anspruch dürfen wir daher unter uns seit seiner Schrift wohl erheben, dass nicht jeder neue Erklärer sich beherrsche, als müsse er die Sache wieder ganz von vorn anfangen. Und da ich so kurz zu sein wünsche als es die Deutlichkeit zulässt, und der Stand der Dinge fordert, so werde ich mich im Folgenden auf die Erörterung derjenigen Punkte beschränken, welche mich von Weiffenbach noch trennen, in denen ich aber bei rein sachlicher Erwägung eine Einigung für ebenso möglich halte, wie in den Hauptfragen.

1. Der Beginn des Fragments „*οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ κτλ.*“ würde zuversichtlich irgend welche Weiterungen nicht veranlasst haben, wenn nicht Weiffenbach jene eigenthümliche Fassung des *καὶ* in Vorschlag gebracht hätte, nach welcher dasselbe mit dem *καὶ* des dritten Satzes zusammengehörig das erste Glied eines ursprünglich beabsichtigten, aber unklar gewordenen „sowohl — als auch“ bilden, und lediglich vorwärtsweisen soll. Bei W. bezweckt diese Fassung, einen Schluss auf das Vor-

ausgegangene völlig abzuschneiden¹⁾, der unvermeidlich provocirt wird, wenn man das καὶ einfach mit „auch“ übersetzt. Ich habe diesen rückwärtsweisenden Sinn des καὶ festgehalten, und ebenso die meisten anderen Kritiker der W.'schen Schrift. Er selbst verschliesst sich dem Eindruck nicht, dass seine Erklärung des καὶ an einer gewissen Härte leide, (Abhdlgung S. 337) und ihres hypothetischen Charakters nicht zu entkleiden sei (ibid. S. 343). Und in der That, wem z. B. würde es einfallen, wenn er bei Irenaeus adv. haer. I, 16, 2 liest: „Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ἄλλως ἐξηγουμένων αὐτῶν ἀπαγγεῖλαι, ἵνα πανταχόθεν κατανοήσης τὸν καρπὸν αὐτῶν“ hier nach einem zweiten verlorenen καὶ zu suchen, und sich der natürlichen Beziehung des Gedankens auf das unmittelbar vorhergehende zu verschliessen. Indess macht W. richtig darauf aufmerksam, dass die Erklärung unserer Stelle bedingt sei durch Fassung des συντάξαι ταῖς ἐρμηνείαις und des Schlusssatzes; wie denn auch nur durch diese sich anschliessenden Erwägungen die Frage über das καὶ einigermaassen fruchtbar zu werden verspricht.

Bei der Erklärung des καὶ durch „auch“ erhebt sich die Frage, was man als vorausgehend, und als dasjenige zu denken habe, dem die nunmehr von Papias eingeführten mündlichen Ueberlieferungen an die Seite gestellt werden sollen.

Hier schliesse ich mich zunächst den Bemerkungen an, welche W. (Abh. S. 338 f.) gegen diejenigen Erklärer richtet, nach welchen Papias durch das καὶ („auch“) die mündlichen Ueberlieferungen der προεσβύτεροι seinen eigenen ἐρμηνεῖαι gegenüberstellt, resp. anzureihen verspricht, von denen er dann vorher gesprochen haben würde.²⁾ Zu Grunde liegt dieser Erklärungsart die so-

1) Schon hier treffen wir ein Beispiel von dem Zusammentreffen extremer Gegner in einem Einzelpunkte der Erklärung unseres Fragments. Wie W. erklärt auch Leuschner, selbstverständlich von ganz anderen Interessen geleitet.

2) Am entschiedensten so Lipsius. Jenaer Lit. Zeitg. 1874 Nr. 38. Zweifelsd Kattenbusch Jahrb. f. d. Theol. 1875 S. 342. Von grund-

gleich zu beleuchtende, auch von Andern, aus entgegengesetzten Motiven getheilte Ansicht, dass es sich bei den mündlichen Ueberlieferungen für Papias lediglich um *ἐρμηνεῖαι* der *λόγια κυριακά* gehandelt habe. Richtig bemerkt indess W. hiergegen, dass bei solcher Entgegensetzung zweier Gattungen von *ἐρμηνεῖαι* nothwendig statt *ταῖς ἐρμηνείαις* vielmehr *ἐκατὶς ἐρμην.* erwartet werden müsste, dass ferner Papias den Erläuterungen seiner Gewährsmänner vor seinen eignen den Vorrang eingeräumt, und sie nicht mit einem entschuldigenden *οὐκ ὀκνήσω* eingeführt haben würde.¹⁾

Mit den meisten Erklärern bin ich dagegen nach wie vor der Ansicht, dass Papias im vorhergehenden von schriftlichen Quellen geredet habe. Insbesondere treffe ich mit Steitz²⁾ in der Vermuthung zusammen, dass Papias durch das „*οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ*“ unter Anerkennung des Bedenklichen seines Schrittes, die mündlichen Quellen seines Werkes einführt, gegenüber solchen Quellen, welche seinem Leser in keiner Weise bedenklich erscheinen konnten. Dass aber eben dies schriftliche Quellen waren, soll nach W. der Schlusssatz des Fragments geradezu unmöglich machen. Und wenn er mir auch darin beistimmt, „dass dieser Schlusssatz nur einer vergleichswiseisen Höherschätzung der mündlichen Tradition gelte“ (vergl. meine Recension S. 130. Weiffenbach Abh. S. 341), so erblickt er gleichwohl noch immer einen „Hiatus“ zwischen dem so erklärten Anfang des Fragments und seinem Schlusse. Wenn Papias, — so dürfen wir W.'s Meinung wohl wiedergeben — durch das *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ*

verschiedenen Voraussetzungen aus ebenso schon Riggenbach, Jahrb. f. d. Theol. 1868 S. 320. Leimbach, a. a. O. S. 94.

1) Ebenso bereits Steitz Jahrb. f. d. Theol. 1869 S. 143 gegen Riggenbach.

2) Steitz, Stud. u. Krit. 1868. S. 66. — Uebrigens wird bei der eben zuvor erörterten Ansicht die Frage nach den Quellen der *λόγια κυριακά* lediglich umgangen. Hätte Papias auch unmittelbar vorher nur von seinen *ἐρμην.* geredet, noch früher muss er doch irgend einmal gesagt haben, woher er seine *λόγια κυρ.* hatte.

den mündlichen Mittheilungen schon einen secundären Rang gegenüber schriftlichen Quellen angewiesen hatte, so konnte er dies unmöglich damit begründen, dass er auf Bücher nichts gebe. Er musste dann vielmehr sagen, dass er Bücher sehr hochschätze. Da er aber auf Bücher wirklich nichts gab, so musste er — stellte er ihnen im Anfang wirklich die mündlichen Mittheilungen gegenüber, — diese letzteren mit viel grösserer Parrhesie einführen, als er es bei unserer Fassung des καὶ thut.

Diese Erwägungen wären gewiss ganz richtig, wenn in dem οὐκ ὀκνήσω nicht deutlich läge, dass Papias für seine Person in der That die Verwendung mündlicher Mittheilungen auch gar nicht für bedenklich hält, dass er mit dieser entschuldigenden Wendung nur einem ihm bekannten Vorurtheil, das auch sein Leser getheilt haben wird, Rechnung zu tragen sucht. Diesem Vorurtheil gegenüber kann er sich allerdings einer gewissen Verschämtheit beim Herausrücken mit seinen mündlichen Ueberlieferungen nicht völlig entziehen. Er ist sich bewusst, dass er hier einen Boden betritt, von dem er weiss, dass er in den Augen seines Lesers für discreditirt gilt. Nachdem er aber dieses Bedenken durch das Angebot seiner Bürgschaft¹⁾ und durch Versicherung seiner Besonnenheit besiegt, sodann einerseits sich selbst in die Erinnerung an die Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit der einst ihm fliessenden Quellen lebhaft zurückversetzt, andererseits diesen Reichthum vor seinem Leser entfaltet hat, trägt er schliesslich auch kein Bedenken mehr, mit seiner eigentlichen Meinung zu Tage zu treten, und offen zu sagen, dass er diese — nunmehr als sicher erwiesene — Tradition um ihrer Lebendigkeit willen, den Büchern doch immer noch vorziehe. Die logische Discrepanz, die zwischen dem Anfangs- und Schlusssatze zu walten scheint, wenn man dieselben abstract und hart neben einander stellt, wird sonach paralysirt durch die dazwischenliegende

1) Das διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν beziehe ich mit W. auf πρεσβύτεροι oder ὅσα, beides ist möglich. Das erste wegen der folgenden, die Personen betreffenden Ausführung wahrscheinlicher.

Motivirung. Die Plerophorie des Schlusssatzes erklärt sich aus dem Bewusstsein des Papias, die begreiflichen Bedenken gegen die mündliche Tradition nunmehr zerstreut zu haben.¹⁾

Wenn aber der zweite Satz des Fragments zeigt, dass Papias berechtigte Bedenken gegen die mündliche Tradition kennt, die er erst hinwegzuräumen nöthig findet, so ist es um so weniger glaubhaft, dass er seinem Leser nicht die Concession sollte gemacht haben, schriftliche, demselben ohne weiteres als zuverlässig geltende Quellen nicht bloss mit in den Kreis seiner Behandlung zu ziehen, sondern dieselben auch an die Spitze zu stellen. Es fragt sich daher nur noch in welcher Art er ihre Benutzung mit derjenigen der mündlichen Ueberlieferungen mag verbunden haben. Hier ist es der Ausdruck *συντάξαι ταῖς ἐρμηνείαις*, dessen Sinn zu erwägen ist.

Nicht ohne Verwunderung finde ich bei W. („Das Papiasfragment,“ S. 8) die Behauptung ausgesprochen, für den Sinn sei es ziemlich gleichgültig, ob man lese *συντάξαι* oder *συγκατατάξαι*. Jeder dieser Ausdrücke legt meines Erachtens eine andere Ansicht über das Verfahren des Papias nahe. Liest man *συγκατατάξαι* so ist der Sinn: Papias wolle das mündlich Erfahrene mit unter die *ἐρμηνεῖαι* einreihen. Dann gehören jene Mittheilungen mit zur Gattung der *ἐρμηνεῖαι*,²⁾ sind lediglich Material zur Erklärung von Herrnsprüchen, die dann bereits anderweitig gesammelt vorliegen. Und dieser Auffassung scheint diese Lesart überhaupt ihre Entstehung zu verdanken. Behält man dagegen den unbestimmteren Ausdruck *συντάξαι* bei, dann könnte der nächste Sinn zu sein scheinen,

1) In dieser Ausführung meine ich die Möglichkeit erwiesen zu haben, in den *βιβλία* des Schlusssatzes ganz dieselben Bücher zu sehen, von denen Papias vorher als von seinen Quellen müsste gesprochen haben. Ich halte es nicht für nöthig jedesmal verschiedene Schriften zu verstehen, weder mit Hilgenfeld vorher Matthaeus und hier etwa Lucas oder gar das vierte Evangelium, noch mit Zahn und And. das erstemal die Evangelien, das zweitemal Erläuterungswerke.

2) Vergl. Eusebius hier § 5 *τοῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει.*“

dass Papias die mündlichen Mittheilungen mit den ἐρωγ-
νεῖαι zusammenstellen, d. h. sie mit denselben versehen
wolle, sodass jene Ermittlungen selbst nur zu commen-
tirende Herrnworte geliefert hätten.¹⁾

In dieser Alternative entscheidet sich W. an verschiede-
nen Stellen seiner Schrift (S. 50. 58. 69. 70) noch ganz
decidirt für das letztere, während Gelehrte sehr verschie-
dener Tendenz wie Lipsius, Hilgenfeld (Zeitschrift 1875
S. 262), Zahn, Riggenbach, Leimbach u. A. darin zusam-
mentreffen, dass sie Papias nur Auslegungsmaterial sam-
meln lassen, ohne freilich desshalb alle die Lesart συγ-
κατατάξαι anzunehmen. In der That ist das auch nicht
unbedingt nöthig. Denn die Beibehaltung des συντάξαι
empfiehlt sich — und nur innere Gründe können hier
entscheiden — grade dadurch, dass es durch seine Unbe-
stimmtheit die Vorstellung von jener gemischten Beschaf-
fenheit der mündlichen Mittheilungen ermöglicht, welche
durch die Aeusserungen des Papias und Eusebius un-
weigerlich gefordert wird. Papias hat weder bloss Erläute-
rungen, noch bloss Sprüche erfahren. Schon seine Worte
von den ἐντολαί des Herrn und denen die sie richtig über-
liefern, ferner aber die Worte des Eusebius („ξένος τέ
τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ“ —
— „Ἀριστίωνος — — τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγῆσεις“) —
schliessen das erstere völlig aus.²⁾ Die Mittheilungen
müssen auch Herrnsprüche enthalten haben. Andererseits
aber berichtet Eusebius ausdrücklich, dass Papias noch

1) Anders urtheilt Steitz, Stud. u. Krit. 1868 S. 67 f. Er hält
auch bei mündlich überlieferten λόγια den Ausdruck συγκατατάξαι
für möglich. Allein für Papias mussten grade die mündlich erfahren-
nen λόγια einen zu selbstständigen Werth haben, um bloss als Aus-
legungsmaterial für die schriftlich aufgezeichneten innerhalb der ἐρ-
μηνεῖαι zur Verwendung zu kommen.

2) Mit besonders auffälliger Bewusstheit widerspricht diesem
Thatbestande Riggenbach a. a. O. S. 320, während Zahn, Stud. u.
Krit. 1866 S. 676 sich mit Eusebius' Angaben doch wenigstens aus-
einanderzusetzen, und sie abzuschwächen sucht. Gegen Riggenbach
vergl. die gute Verwerthung des zweiten Fragmentsatzes von Steitz,
Jahrb. f. d. Theol. 1869 S. 143.

sonstige Mittheilungen erhielt, Erzählungen und literarhistorische Notizen, und zwar grade auch aus den Umgebungen der Apostel und anderer Jünger (daher er sie nicht wie W. Schrift S. 59 Anm. anzudeuten scheint, aus eigener Autorität zur Erläuterung hinzugefügt haben kann). Dass solche Erzählungen eben zu überkommenen ἐρμηνεῖαι von Sprüchen gehört haben müssen, liegt auf der Hand. Wie daher diesen ausdrücklichen Erklärungen des Eusebius gegenüber die heutigen beiderseits einseitigen Ansichten von den mündlichen Quellen des Papias überhaupt haben entstehen können, ist schwer einzusehen, und in der That hat auch, wenn ich nicht irre, W. die seinige schon aufgegeben (Abhdlg. S. 344 f.). Freilich überlässt er es dem Leser die Consequenz zu ziehen, dass die mündlichen Mittheilungen sowohl Herrnsprüche als auch Erläuterungen enthalten haben müssen.

Wenn nun Papias im Vorhergehenden seinen Vorsatz kund gegeben hatte die schriftlich gesammelten Herrnsprüche zu erklären, so würde er hier mit dem καὶ ὅσα — ἐμαυτὸν — συντάξαι ταῖς ἐρμηνείαις weiter versprechen, „auch“ alles was ihm auf mündlichem Wege zugekommen sei mit den Erläuterungen zu einem σύνταγμα zu gestalten. d. h. so, dass einerseits alles zu commentirende seine nöthige Erklärung erhielt, und andererseits alles was zur Erklärung von Herrnsprüchen beitragen konnte, innerhalb der erläuternden Ausführungen seine Stelle fand. Der unbestimmte Ausdruck συντάξαι lässt eine solche weitschichtigere Deutung zu, und erlaubt den Schluss, dass Papias in zwangloser Weise sowohl die schriftlichen Spruchsammlungen aus der mündlichen Tradition zu ergänzen, als auch diese Gesamtmasse der λόγια mit allen Mitteln der Interpretation wie der Tradition zu erklären beabsichtigte.

Wir werden hiernach wohl bei der Wiedergabe des καὶ mit „auch“ stehen bleiben können. Was aber W.'s eigene Erklärung betrifft, so fragt es sich, ob eine Verbindung dieses ersten καὶ mit dem andern im dritten Satz (εἰ δέ ποὺ καὶ) überhaupt möglich ist. Dieselbe ist meines

Erachtens durch den Wortlaut nicht bloss erschwert und undeutlich geworden, wie W. selbst zugesteht, sondern einfach verhindert. Ein Anakoluth anzunehmen, ist man zwar berechtigt, wenn die ursprünglich beabsichtigte Form eines Satzes aufgegeben ist, ohne dass derselbe zum Abschluss gelangt wäre, nicht aber wenn ein erster Satz nach Form und Gedanken wohl abgerundet vorliegt und dann ein zweiter Satz mit einem völlig neuen Gedanken eintritt. Das erste καὶ nun bezieht sich nach jeder möglichen Fassung darauf, wie Papias sein gegenwärtig entstehendes Buch einrichten wolle, das zweite καὶ dagegen bezieht sich auf die Schilderung seiner einstigen, jetzt längst abgeschlossenen Sammler-Thätigkeit. Innerhalb dieser Schilderung behauptet das zweite καὶ genau dieselbe Bedeutung „auch“ wie das erste. Während dieses andeuten soll, was in dem Buche des Papias zu dem früher Erwähnten noch hinzukommen werde, sagt das zweite, was für Personen einst noch zu den früher genannten *πρεσβύτεροι* hinzugekommen seien als Traditionsvermittler für Papias. Beidemale betrifft die durch καὶ bewirkte Entgegensetzung etwas völlig verschiedenes. Und ebendesshalb stehen beide καὶ ganz selbstständig neben einander. Gleichwohl fordert die Gerechtigkeit, anzuerkennen, dass W.'s Fassung durch eine wirklich vorliegende Nachlässigkeit in der Ausdrucksweise des Papias veranlasst ist. Denn es ist ja klar, dass an sich betrachtet auch die Mittheilungen der *παρηκολουθηκότες* als Object des *συντάξαι* angesehen werden müssen. Indem W. annimmt, dass Papias eben eine dahinzielende Ausdrucksweise ursprünglich beabsichtigt habe, sieht er in dem Fehlen derselben das Anzeichen eines Anakoluths. Nun ist zuzugeben, dass Papias in dem καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον das Object seines *συντάξαι* mit einem zu eng befassten Ausdruck bezeichnete. Zutreffender wäre an erster Stelle ein allgemeinerer, etwa καὶ ὅσα ἐκ παραδόσεως ἀγράφου παρείληφα, oder dergl. gewesen, dem dann die Mittheilungen der *πρεσβύτεροι* einerseits und der *παρηκολουθηκότες* andererseits hätten untergeordnet werden können.

Und hier wäre ein „sowohl — als auch“ an seiner Stelle gewesen. Wie der Satz aber einmal vorliegt, ist deutlich, dass Papias zuerst bloss an die *πρεσβύτεροι* selbst als die ersten und eigentlichen Gewährsmänner gedacht hat, und erst im Fortgang der Schilderung seiner Sammler-Sorgfalt auf die *παρηκολουθηκότες* zu reden kommt. Allein ebendeshalb dient nunmehr das zweite *καὶ* einem so völlig andern Zusammenhang, dass es unthunlich ist, in demselben nur die Spur eines Correlats zum ersten *καὶ* anzuerkennen. Ein solches müsste hier völlig verloren gegangen sein. Da dies nicht anzunehmen ist, so muss eben das erste als selbstständig, mithin als rückweisendes „auch“ betrachtet werden.¹⁾

2. Der Punkt, um welchen es sich aber bei der Erklärung unseres Fragments in erster Linie handelt, ist bekanntlich der Ausdruck *πρεσβύτεροι*. Und als die Hauptfrage bezüglich desselben gilt wunderbarerweise noch immer, ob derselbe die Apostel bezeichnen könne, oder ob dies unmöglich sei. Da ich den Beweis für das letztere für hinreichend erbracht ansehe, und der Ueberzeugung bin, dass die Beziehung des Ausdrucks auf die Apostel nicht sowohl auf Gründen — denn diese fehlen in einem geradezu erschreckenden Maasse — als auf theologischem Entschluss beruht, so bin ich mit W. hier in der Hauptsache vollkommen einverstanden.²⁾ Ich würde daher diesen

1) Uebrigens ist klar, dass die oben bezeichnete Nachlässigkeit in der Ausdrucksweise des Papias auch diejenige Ansicht verschuldet hat, welche das *παρὰ τῶν πρεσβυτέρων* nur von indirecter Mittheilung versteht, und wie später gezeigt werden wird, wahrscheinlich schon von Eusebins getheilt wurde. Wenn dabei der Modus des *ἐμαθον* nur in der Befragung der *παρηκολουθηκότες* gesehen werden kann, so erhellt, dass hierbei das zweite *καὶ* nie genügend zur Geltung gelangt, welches eben deutlich die *παρηκολουθηκότες* neben die *πρεσβύτεροι* stellt. — Auch andere Erklärungen, welche hier die Bedeutung auch im additionalen Sinn ungehen, scheinen mir nicht richtig; so Riggenbach's „Wenn aber auch etwa nur ein Begleiter etc.“ Interessant ist, dass Hilgenfeld (1875 S. 252 f.) grade den entgegengesetzten Sinn darin findet: „So oft gar ein Jünger derselben kam.“ —

2) Schon allein der Hinweis auf den zweiten Satz des Fragmentes

Punkt nicht wieder aufnehmen, wenn nicht W. durch die Fassung des Wortes als „Gemeindeälteste“ eine Ansicht aufgebracht hätte, von der ich in meiner Recension gesagt habe, dass sie „eine zu weit gehende Beschränkung“ des Begriffs enthalte, was sich natürlich allein auf den Begriffsinhalt bezog, während selbstverständlich eben durch Einschränkung seines Inhalts der Umfang des Begriffs ungebührlich erweitert wird. Ich darf diesen Ausdruck meiner Recension als sehr reservirt bezeichnen. Heute muss ich betonen, dass ich mich der erneuten Beleuchtung einer Ansicht nicht glaube entziehen zu dürfen, die, wenn sie unwiderlegt bliebe ein Stück urchristlicher Ueberlieferung von der Wichtigkeit des Papiasfragments geradezu unverständlich machen würde. Zwar sind die Theologen zahlreich, für welche, wenn die *προσβύτεροι* nicht die Apostel sein sollen, alle andern Meinungsverschiedenheiten kein weiteres Interesse haben. Doch nicht Alle suchen wir ja in dieser Specialfrage bloss die Befriedigung bestimmter Tendenzen.

Der Antwort gegenüber, welche W. (Abh. S. 349—354) auf die Bemerkungen meiner Recension gegeben hat, halte ich meine Worte durchgehends aufrecht.¹⁾ W. stellt

sollte genügen, um jene Ansicht unmöglich zu machen: „Es gab hiernach zuverlässige und unzuverlässige Leute, die als *προσβύτεροι* angesehen sein wollten und angesehen wurden, und Papias versichert, dass er sich wohl vorgesehen, welchen er sich anvertraute. Diese Bemerkungen waren vollkommen überflüssig, wenn für Papias wirklich die Möglichkeit vorlag, einfach Apostel oder Herrnschüler als seine Gewährsmänner zu nennen. Und noch wunderlicher würde dieser Satz, wenn wirklich *παράγονοις* zu lesen wäre, Papias also in der That die unnöthige Versicherung abgäbe, dass er Christi unmittelbare Jünger den *τὰ πολλὰ λέγουσιν* vorzog.“ (Vgl. meine Recension von Leimbach „das Papiasfragment“, lit. Centralblatt 1876, Nr 22 S. 715.) Aehnlich Weiffenbach, Papiasfragment. S. 32. 34. Abh. S. 372. Aber man mag das so oft wiederholen, wie man will — stat pro ratione voluntas. Vergl. besonders Leimbach S. 66.

1) Ich habe gesagt, a. a. O. S. 131: „Gemeindeälteste gab es unzählige, und unmöglich konnte dies Amt den Aeusserungen eines Mannes urkundlichen Werth geben. Sollen es also bestimmte Älteste gewesen sein (s. S. 46), die zufällig die Apostel oder Jesum

zunächst in Abrede, dass der blosse Ausdruck „die Gemeindeältesten“ zur Bezeichnung der betreffenden Personen in unserem Fragmente zu allgemein sei. Freilich hat er schon S. 41—46 seiner Schrift anerkannt, dass der blosse Artikel für sich bei *πρεσβ.* nicht genügen würde. Er giebt aber dort, und auch jetzt wieder, der Sache die Wendung, dass grade der bestimmte Artikel „die Aeltesten“ sie als bestimmte, gewisse Aelteste kennzeichne. Diese nähere Bestimmung aber ergebe sich aus dem Context des Fragments.

Offenbar liegt hier ein Irrthum über den wirklichen Sachverhalt vor. Nicht der Context kann es motiviren, dass die betreffenden Personen als die *πρεσβύτεροι* bezeichnet werden, sondern dass darunter eine beschränkte Anzahl bestimmter Personen verstanden wird, das ist eine Voraussetzung, welche der Verfasser und die ursprüng-

selbst noch gehört hatten, so reichte zu ihrer Bezeichnung der blosse Titel „die Gemeindeältesten“ nicht aus. Sachlich sind wir dann doch wieder bei den *ἀρχαῖοι ἄνδρες* angelangt, für deren Qualification es ganz irrelevant ist, ob sie hie und da auch ein Gemeindeamt inne hatten oder nicht. Nur dann war das blosse „οἱ πρεσβύτεροι“ eine verständliche Bezeichnung der Persönlichkeiten, auf die es Papias ankam, wenn darunter eine beschränkte Zahl solcher verstanden wurde, welche noch einzelne Apostel oder wohl gar Jesum selbst gesehen hatten. Die Stellen, welche der Verf. S. 39 n. 2 aus dem N. T. beibringt, beweisen nichts für seinen Zweck, weil in ihnen allen von Presbytern bestimmter einzelner Gemeinden, nicht aber von *πρεσβύτεροι* schlechthin die Rede ist. Nur das ist das Charakteristische der *πρεσβύτεροι* bei Papias wie Irenaeus, ganz ebenso wie später bei Eusebius (h. e. III, 3, 1) u. A. dass man von seinem jedesmaligen Standpunkte aus Leute bezeichnen will, welche der christlichen Urzeit möglichst nahe standen, und deren Aeusserungen daher einen besonderen urkundlichen Werth hatten. Im Papias'schen Sinne würde der Ausdruck daher Männer der ersten und zweiten christlichen Generation bezeichnen, mit Ausschluss der Apostel, die von vorn herein eine eximire Stellung hatten. Den Aristion dagegen von dieser Zahl von *πρεσβύτεροι* auszunehmen, ist nicht nothwendig, und die besondere Bezeichnung des „Presbyters“ Johannes erklärt sich zur Genüge, wenn er als der Längstlebende der ersten Generation für die folgenden Geschlechter der *πρεσβύτερος κατ' ἐξοχήν* wurde und blieb. Als blosser „Gemeindeältester“ aber versinkt er in der Turba seiner Collegen.“

lichen Leser dieses prooemiums zum Context desselben schon mit herzugebracht haben müssen, und ohne welche grade das was dasteht sinnlos wäre. Nirgends geht der Context dazu fort, diese *πρεσβύτεροι* als das zu definiren, was sie sein mussten, wenn Papias' Erkundigungen bei ihnen oder nach ihnen irgendwelche urkundliche Bedeutung haben sollten, nämlich Zeitgenossen der Apostel, die ebendesshalb diese letzteren (oder Jesum selbst)¹⁾ noch gesehen und gehört haben konnten, und entweder wirklich, oder angeblich gesehen und gehört hatten; ein klares Anzeichen davon, dass dies für Papias und seine Leser von selbst schon in dem blossen Ausdruck *πρεσβύτεροι* gelegen haben muss, vor allem das höhere Alter und damit die apostolische Zeitgenossenschaft. Die Kategorie dieser *πρεσβύτεροι* war freilich auch so noch eine zu allgemeine. Und hierauf beruft sich W. gegen mich, indem er sagt: „Solche Männer des Alterthums gab es zahlreiche, aber unmöglich konnte diese Qualität allein den Aeusserungen des Papias (?) urkundlichen Werth verleihen. Waren es also bestimmte Männer des Alterthums, die zufällig die Apostel oder Jesum selbst noch gehört hatten, so reichte zu ihrer Bezeichnung der blosse Titel „Männer des Alterthums“ nicht aus“. — Wenn dann aber W. meint, die auch für mich erforderliche Beschränkung der *πρεσβύτεροι* auf Zeitgenossen und Schüler der Apostel und Jesu biete eben der dritte Satz des Fragments selbst mit wünschenswerthester Deutlichkeit dar, so zeigt ein etwas schärferer Blick auf den Context, dass dies eine Täuschung ist. Zunächst stelle ich, um eine leichte Verschiebung des Sachverhalts durch W. zu repariren, in Abrede, dass eine Näherbestimmung dieser *πρεσβ.* wie die obige für Papias und seine Leser erst nothwendig war. Sie ist es für den heutigen Ausleger, dem ein anderer Sinn des Wortes hier möglich scheinen könnte. Sodann

1) Diese Ausdehnung ist dem Begriff wegen Aristion und Johannes zu geben. Thatsächlich spricht aber Papias im ersten Satz nur von Apostelschülern. Herrnschüler hat er selbst nicht mehr gesehen.

aber stelle ich in Abrede, dass Papias selbst die Beschränkung dieser „Männer des Alterthums“ auf Apostelschüler irgendwo thatsächlich vorgenommen hat. Selbstverständlich vielmehr war es ihm, dass *οἱ πρεσβύτεροι* Zeitgenossen und entweder wirklich oder doch möglicherweise auch Schüler der Apostel gewesen waren. Dieser Begriff von *οἱ πρεσβύτεροι* ist es bereits, den er nun allerdings noch näher bestimmt, aber nicht im dritten Satz, sondern im zweiten, und zwar nicht bloss durch den Context, sondern ausdrücklich. Aber wie? Lediglich nach inneren Kriterien unterscheidet er unter den *πρεσβύτεροι* die, deren Mittheilungen er zu erlangen gesucht hat, und für deren Wahrheit er einsteht, von denen, die allerdings nur eine getrübe Tradition zu liefern im Stande gewesen wären, und in der That das Traditionswesen damals schon in Misscredit gebracht zu haben scheinen. Diese scheidet er also aus. Dieselben galten aber unzweifelhaft bei ihren Anhängern und Parteigenossen ebenfalls für *πρεσβύτεροι*, und zwar für zuverlässige *πρεσβ.* in obigem Sinn, wie denn ja notorisch grade die Gnostiker alles aufboten, eine ununterbrochene Tradition von den Aposteln her für ihre Mysterien zu erweisen. Papias lässt diesen Anspruch dahingestellt. Keineswegs unterscheidet er seine *πρεσβύτεροι* von den Irrlehrern nach dem äusseren Kriterium der Herrn- oder Apostelschülerschaft. W. selbst kann das nicht annehmen, da er weder *ἀλήθεια* von Christus versteht, noch *παραγινόμενοις* liest, worin ich ihm vollkommen beistimme. Nach demjenigen was sie berichten nur, will Papias seine Auswahl unter den *πρεσβύτεροι* treffen. Mit diesen so näher bestimmten *πρεσβύτεροι* kommen wir dann zum dritten Satz. Auch hier wird dies einfach vorausgesetzt, dass die *πρεσβύτεροι* als solche über Apostelaussagen berichten konnten, keineswegs aber wird hier eine ganz vage Kategorie wie „die Gemeindeältesten“ zu einem vernünftigen Sinn (Apostelschüler) erst limitirt. Der Begriff *πρεσβύτεροι* bringt vielmehr zum Context des dritten Satzes diese Limitation schon mit, aus dem zweiten Satz noch das specielle Moment der sachlichen Zuver-

lässigkeit. Er muss also diese Limitationen hier schon in sich tragen. Und der dritte Satz würde, von Gemeindeältesten, immerhin nach dem zweiten Satz von solchen, die wahres und richtiges lehren, redend einen vernünftigen Sinn gar nicht haben, vielmehr jedem die Frage auf die Lippen legen: was in aller Welt denn solche vortreffliche Gemeindeälteste befähigte, über die Aussagen von Aposteln einen authentischen Bericht zu geben. Eben diese Frage beantwortet sich von selbst nur dann, wenn der Ausdruck *πρεσβύτεροι* im Munde des Papias für sich allein schon lediglich solche Männer bezeichnet, die vermöge ihres Alters Schüler des Herrn und der Apostel mindestens sein konnten.¹⁾

Nicht so steht es also, dass der Context eine bestimmte Erklärung des Wortes *πρεσβύτεροι* liefert, sondern so, dass er eine bestimmte Erklärung des Wortes zu seinem eigenen Verständniss fordert. Dies darf nicht verwechselt werden. Während in Wirklichkeit der Context den heutigen Leser erst zu einer hypothetischen Näherbestimmung des Ausdrucks *πρεσβύτεροι* sollicitirt, um seinerseits verständlich zu werden, glaubt W. aus ihm diese Näherbestimmung direct zu entnehmen. Dies sind indess so grundverschiedene logische Operationen, dass ihre Auseinanderhaltung die Bedingung für jede erspriessliche Exegese ist.²⁾

Noch weniger als in dieses Vertrauen W.'s auf den Context, kann ich mich in die Behauptung desselben finden, dass die hier nothwendige Näherbestimmung des Be-

1) Wie wenig in der That für W. selbst die Erklärung des Worts durch „Gemeindeälteste“ ausreicht, zeigen die immer wieder angebrachten Näherbestimmungen und Cautelen, mit welchen er seinen Ausdruck zu umgeben genöthigt ist. Vgl. besonders „Papiasfragm.“ S. 70 f. S. 142 „die meist“ (! nein, nothwendig und immer) „durch höheres Alter ausgezeichneten und ehrwürdigen.“ —

2) Hilgenfeld hatte in der That vollkommen Recht, wenn er W. auf die Näherbestimmung seiner „Gemeindeältesten“ zur Antwort gab: „Aber so etwas steht nicht da“ (nämlich im Context) Zeitschrift 1875 S. 247.

griffes *πρεσβύτεροι* „höchstens ein accidentelles Moment zu demselben hinzubringe“ (Abh. S. 351). Wir sind von der Kenntniss des Papianischen Sprachgebrauchs verlassen, bis auf das, was wir aus den Fragmenten schliessen können. Wir sind auf den Weg gewiesen, von der Function, in welcher der Vater seine *πρεσβύτεροι* ohne Weiteres vorführt, hypothetisch auf den Begriff zurück zu schliessen, den er mit dem Worte *πρεσβύτεροι* verbunden haben muss. Dieser Begriff muss ein solcher gewesen sein, dass das, was ohne Weiteres von den *πρεσβύτεροι* ausgesagt wird, mit Fug und mit Vernunft von ihnen ausgesagt werden konnte. Dasjenige Moment, ohne welches sie die, ihnen hier zugeschriebene Function der Berichterstattung über Apostel-Aeusserungen gar nicht ausüben konnten, wird das Hauptmoment im Begriff der Papianischen *πρεσβύτεροι* sein müssen. Und dieses Hauptmoment sollte sein, dass sie „Gemeindeälteste“ waren? Und ein accidentelles Nebenmoment sollte sein, dass sie Apostelschüler gewesen waren? Diese Logik ist nicht die meinige.¹⁾

Auch Weiffenbach muss im Sinne gelegen haben, dass alle Berufungen auf den Context, selbst wenn sie berechtigt wären, schon deshalb hier den gewünschten Erfolg nicht haben können, weil schon vor Entwicklung eines Contextes, gleich im Anfang die Kategorie *οἱ πρεσβύτεροι* auftritt.

Noch von einer andern Seite her sucht deshalb W. das sehr begreifliche Bedürfniss nach Limitation seiner „Gemeindeältesten-“ Kategorie zu befriedigen. Er stellt in Abrede, dass Papias bei seiner Fassung nur von Gemeindeältesten schlechthin reden würde. Genau wie im N. T. sei auch hier nur von Aeltesten bestimmter ein-

1) Und schliesslich auch wohl nicht — wenigstens nicht ernstlich und definitiv — diejenige Weiffenbachs. Wenigstens a. a. O. S. 339 macht er es seinen Gegnern wieder zum Vorwurf, dass sie „alle ein wesentliches Moment erst in das Wort eintragen müssen.“ Welches Recht dieser Vorwurf hat, erhellt aus dem Obigen.

zelter Gemeinden die Rede. Ohne Zweifel wird diese Näherbestimmung durch den Context weder geliefert, noch gefordert. W. begründet dieselbe lediglich durch eine Vermuthung über den verlorengegangenen Theil des prooemiums, in welchem von den Orten und Gegenden die Rede gewesen sein werde, wo diese Presbyter ansässig gewesen seien. So wenig ich die besonders mir gegenüber hervortretende Strenge W.'s gegen Wahrscheinlichkeitsschlüsse auf diesem dunkeln Gebiete theilen kann, so möchte ich doch glauben, dass er hier selbst die Grenze überschreitet, welche unsern Vermuthungen gezogen ist. Die Unsicherheit mit welcher er zwischen Kleinasien und Palästina in dieser Beziehung schwankt, zeigt, wie wenig sich diese Muthmassungen consolidiren lassen.¹⁾

Ein Hauptgewicht legt endlich W. („Papiasfr. S. 40, 109—11. Abh. S. 353“) darauf, dass sich bei seiner Fassung von *πρεσβύτεροι* am leichtesten erkläre, weshalb nachher nicht Aristion, sondern allein Johannes als *πρεσβύτερος* bezeichnet wird. Jener sei eben nicht Gemeindebeamter gewesen, sondern allein dieser. In der That haben sich durch diesen Umstand mehrere Erklärer verleiten lassen, während sie sonst das *πρεσβ.* anders verstehen, es hier plötzlich entweder nur, oder doch auch „Gemeindeältester“ bedeuten zu lassen. Gegen solche Inconsequenz wendet sich W. mit Recht. Ich gedenke mich

1) Nur aus einer Uebereilung kann ich es mir erklären, dass W. S. 352 der Hypothese Hilgenfelds zustimmt, nach welcher derselbe unseren Aristion mit dem Ariston von Pella identificirt. (Zeitschr. 1875 S. 256). Diese Hypothese hat bei Hilgenfeld deshalb ihren guten Sinn, weil er schon seit langer Zeit (bereits in s. Schrift über „die Evangelien etc.“ 1854, S. 339) die Ansicht vertritt, dass Aristion und Johannes gar nicht eigentliche Jünger Jesu gewesen, sondern nur im allgemeineren Sinn als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* bezeichnet seien. Allein für Weiffenbach sind sie wirkliche Herruschüler. Und doch findet er es „sehr treffend“, den Berichterstatte über Vorgänge des Jahres 135 (Euseb. h. e. IV, 6) mit einem Jünger Jesu zu identificiren, und erblickt darin einen nach Palästina weisenden Fingerzeig für seine Aeltesten. Ausserdem aber ist ihm ja Arist. gar kein Presbyter.

derselben jedoch nicht schuldig zu machen. Nachdem ich erwiesen habe, dass die Bedeutung „Gemeindeälteste“ für *πρεσβ.* das Fragment schon an den früheren Stellen völlig dunkel lassen würde, dasselbe vielmehr einen Begriff der *πρεσβ.* fordert, der diese letztern befähigt erscheinen lässt, über Apostel- und Herrnworten als *αὐτήκοοι* zu referiren, so ist für mich Selbstfolge, dass auch der Aristion, auf welchen eben dieses Hauptmerkmal zutrifft, zu den *πρεσβύτεροι* des Papias gerechnet werden muss. So bleibt nur zu erklären, wie es gekommen ist, dass von den beiden nachträglich erwähnten Herrnschülern der Johannes allein jene Bezeichnung an sich gezogen hat und so Aristion derselben beraubt worden ist. Ich habe gesagt, dass dieser Johannes den damals lebenden als *πρεσβύτερος κατ' ἐξοχήν* gegolten haben werde; und dass er als solcher im Werk des Papias aufgetreten sein muss, ist in der That zu schliessen aus den Stellen bei Eusebius, wo dieses Herrenschilderpaar stets wieder so erscheint, dass nicht Aristion, sondern nur Johannes als *ὁ πρεσβύτερος* bezeichnet wird, (§ 5. § 7. § 14), und endlich im zweiten Papiasfragment § 15 der Ausdruck *ὁ πρεσβύτερος* schon allein für sich, den Lesern verständlich, eben jenen Johannes zu bezeichnen scheint (vgl. § 14 *παράδοσις* und *παράδοσιν*). Ist es nun aber denkbar, dass dem Johannes diese Bezeichnung nur in dem ganz vulgären Sinn von „Gemeindeältester“ beigelegt worden sei, wenn sie doch so sehr zu einem stehenden cognomen wurde, dass bisweilen sogar gradezu das nomen proprium dadurch vertreten wurde? Grade dieser Umstand beweist aufs Schlagendste, dass dem Papias und seinen Lesern bei diesem Gebrauch des Ausdrucks *πρεσβύτερος* der Gedanke an den amtlichen Sinn des Worts völlig fernegelegen haben muss, so dass sie nicht einmal in Versuchung kamen, den höheren Sinn mit jenem zu confundiren. Oder was sollten sich die Leser, wenn ihnen die höhere, in Traditionsverhältnissen gleichsam genealogische Bedeutung des Worts ganz fehlte, dabei denken, wenn es bisweilen hiess: „und dieses sagte der Gemeindeälteste.“ Welcher Gemeinde-

älteste? was für eine Zumuthung darunter einen bestimmten Mann verstehen zu sollen. Das Wort muss daher eine auszeichnendere Bedeutung in der That gehabt haben.¹⁾ Die Annahme liegt nun meines Erachtens sehr nahe, dass der Ausdruck als cognomen an dem Manne haften geblieben ist, dessen Leben in eine Zeit hinüberraagte, wo die Männer, welche die dritte und vierte Christengeneration als „die Alten“ „οἱ πρεσβύτεροι“, d. h. aber damals: als Autopten der Gründungszeit verehrte, bereits rar wurden, in einem Sinne haften geblieben ist, nach welchem es selbstverständlich war, dass die Gesamtzahl dieser „πρεσβύτεροι“ sich nicht ergänzte, sondern auf dem Aussterbeetat stand; in einem Sinn also, der je länger desto mehr dieses cognomen in seiner Bedeutung und seinem Werthe steigerte, während der Aeltestentitel sich fortpflanzte, und mit der Zeit immer weniger zu einer auszeichnenden Benennung sich eignete.²⁾

1) Aehnlich schon Zahn, Stud. u. Krit. 1866. S. 664, freilich zu ganz anderen Zwecken.

2) Wenn W. fragt, woher ich die Kunde habe „dass“ dieser Johannes der Längstlebende der ersten Generation gewesen sei, so habe ich zunächst nur gesagt, jene Bezeichnung erkläre sich — — „wenn er der Längstlebende gewesen sei.“ Sodann aber weiss W., dass diese Hypothese heute so wenig unerhört ist, dass sie grade von einer Anzahl der Kritiker denen auch W. nicht fern steht, zur Erklärung der kleinasiatischen Johannestradiation herangezogen wird. —

(Schluss folgt im nächsten Hefte.)

Neue Studien zur Papstchronologie.

Von

R. A. Lipsius.

I.

Das felicianische Papstbuch.

In meiner „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts“ (Kiel 1869) habe ich zuerst die unter dem Namen des *catalogus Felicianus* bekannte Redaction des *Liber Pontificalis* vom Jahre 530 einer eingehenden Kritik unterzogen. Gegenüber der bisher herrschenden Ansicht, dass diese, in drei Handschriften des 9. Jahrhunderts erhaltene, Redaction einfach als die Quelle der jüngeren, bis zum Jahre 687 fortgeführten, Redaction zu betrachten sei, habe ich in dem felicianischen Texte zahlreiche Lücken und Verderbnisse aufgezeigt, welche aus den jüngeren Texten ergänzt, beziehungsweise berichtigt werden müssten. Hierbei habe ich wiederholt auf die doppelte Möglichkeit hingewiesen, dass der ursprüngliche Text des Felicianus vollständiger gewesen sei, als unsre dermaligen Handschriften, oder dass die fehlenden Stücke in einer ältern, von dem Redactor des Jahres 530 bearbeiteten und weitergeführten Recension des Buches der Päpste gestanden haben (S. 90). Insbesondere habe ich offengelassen, ob die Weglassungen im Felicianus blosser Versehen, oder wenigstens theilweise absichtliche

Kürzungen seien (S. 102). Was aber das Verhältniss der beiden Recensionen von 530 und 687 zu einander betrifft, so habe ich (S. 83) zuerst die Vermuthung ausgesprochen, dass die jüngere Recension (von 687) nicht unmittelbar aus unserm felicianischen Texte, sondern aus einem etwas älteren Werke geflossen sei, welches bis Symmachus oder Hormisda reichte und späterhin stückweise fortgesetzt wurde.¹⁾ „Wäre jener Text direct aus F (dem Felicianus) geflossen, so müsste er nicht bloss aus besseren Handschriften als die gegenwärtig erhaltenen geschöpft, sondern auch nach einer älteren Quelle vielfach emendirt sein.“ Nur unter diesem ausdrücklichen Vorbehalte habe ich im Verlaufe meiner Untersuchung überall, wo ich in unserm jetzigen Texte des Felicianus Verderbnisse und Weglassungen nachwies, von dem „Originaltexte von F“ gesprochen.

Es hat mir nun zur grössten Freude gereicht, dieses Ergebniss von competentester Seite her theils bestätigt, theils weitergeführt zu sehn. Herr Abbé Duchesne hat in seiner durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und kritische Unbefangenheit hervorragenden Schrift „*Etude sur le Liber Pontificalis*“ (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome Fasc. I. Paris 1877) die Entstehungsgeschichte des Buchs der Päpste einer neuen, tief eindringenden Untersuchung unterworfen. Obwohl die darin gegebene Kritik des felicianischen Buches theilweise zu andern Ergebnissen kommt als ich, so ist doch grade die Hauptsache, der Nachweis eines älteren Originals, aus welchem sowohl unser gegenwärtiger Text des Felicianus, als die bis Conon (687) und weiter fortgeführten Recensionen geschöpft sind, in Wahrheit nur eine Bestätigung und Weiterführung der von mir begonnenen Kritik. Um so leichter wird es mir, an eine unbefangene Prüfung der zwischen Duchesne und mir noch übrigen

1) Die ebendasselbst ausgesprochene Vermuthung, dass die in der Redaction von 687 benutzte Fortsetzung des symmachianischen Papstbuchs bis Gregor den Grossen reichte, kann hier vorläufig dahingestellt bleiben.

Differenzen zu gehn.¹⁾ Die Schrift von Duchesne handelt in 3 Büchern 1) von der Abfassungszeit 2) von den Handschriften 3) von den Quellen des Liber Pontificalis. Sein Hauptergebniss ist dieses, dass die älteste Redaction bis Symmachus ging und bald nach seinem Tode unter Hormisdas c. 514 n. Chr. abgefasst wurde. Dieselbe trägt bis in die Biographien der ältesten römischen Bischöfe hinauf die deutlichen Spuren einer Abfassung im Anfange des 6. Jahrh. Sie ist kein offizielles Werk der römischen Kanzlei, sondern eine vielfach unzuverlässige Privatarbeit, deren Tendenz die Rechtfertigung des Papstes Symmachus, und die Beglaubigung der zur Zeit des Symmachus geltenden oder von diesem Papste gegebenen kirchlichen Ordnungen durch zahlreiche ältere Präcedenzfälle ist.²⁾ Das in dem cod. Veron. bibl. capit. 22 fragmentarisch erhaltene Papstbuch, welches nur noch den Schluss der vita Anastasius' II. und die vita des Symmachus enthält, ist wahrscheinlich einige Jahre später entstanden, und dient dem entgegengesetzten Interesse, die Sache des Gegenpapstes Laurentius zu verfechten. Unter den Quellen des symmachianischen Papstbuchs zählt Duchesne eine ganze Reihe von Apokryphen auf, welche theils sicher, theils wenigstens nach seiner Ansicht aus der Zeit und der

1) Nach Abschluss der gegenwärtigen Abhandlung ist der mir gütigst übersendete Aufsatz von Waitz „Ueber die verschiedenen Texte des Liber Pontificalis“ im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde Bd. IV (1878) S. 217—237 in meine Hände gekommen. Derselbe tritt in allen zwischen Duchesne und mir streitigen Punkten, namentlich in der Auffassung des Felicianus als eines blossen Excerptes aus dem Liber Pontificalis, auf die Seite von Duchesne. Ich finde jedoch nicht, dass meine Arbeit hierdurh überflüssig geworden ist. Da mir überdies Zeit und Lust fehlt, dieselbe mit Rücksicht auf Waitz umzuarbeiten, so begnüge ich mich, auf seine Ergebnisse in einigen Noten unter dem Text Bezug zu nehmen.

2) Es ist von Interesse, die Resultate Duchesne's mit den Urtheilen von Janus „der Papst und das Concil“ (Leipzig 1869) S. 139 ff. zu vergleichen. Auch Janus datirt die älteste Redaction des Buchs der Päpste aus der Zeit des Hormisdas und stellt das Ganze unter den Gesichtspunkt einer berechnenden Fiction.

Partei des Symmachus herkommen, wie die *constitutio Silvestri*, das zweite Concil Silvesters, die *gesta de Xysti purgatione*, die *gesta Liberii*, die *acta Eusebii presbyteri*. Im Gegensatze zu meinen Ausführungen leugnet er entschieden, dass das symmachianische Papstbuch eine Bearbeitung oder Fortsetzung einer noch ältern Papstgeschichte sei und statuirt als Quellen desselben (ausser den genannten Apokryphen und verschiedenen Märtyrerakten) nur die liberianische Chronik vom Jahre 354, die Chronik des Hieronymus und allerlei nicht näher bestimmte Nachrichten aus den römischen Archiven. Der Text dieses ältesten *liber Pontificalis* soll am Vollständigsten in den als Classe A bezeichneten Handschriften, die namentlich durch den *cod. Lucc. bibl. capit. 490* aus dem 8. Jahrh. repräsentirt werden, weniger gut in den Handschriften der Classe B, dem berühmten *Cod. Neapol. (bibl. nat. IV. A. 8 saec. VII)* und seinen Sippen enthalten sein. Dagegen sei der als felicianische Recension bezeichnete Text vom Jahre 530 nur ein Excerpt, zu dem Zwecke arrangirt, um in eine Sammlung kirchlicher Kanones Aufnahme zu finden, daher namentlich fast alle Nachrichten über Foundationen und Donationen, als für diesen Zweck unwesentlich gestrichen, aber auch sonst noch zahlreiche Kürzungen (*suppressions*) vorgenommen worden seien.

Ein Hauptverdienst der Schrift von Duchesne besteht jedenfalls in der Sammlung und Sichtung eines ungleich reicheren handschriftlichen Apparates als den frühern Bearbeitern zu Gebote stand. Sein Verzeichniss umfasst nicht weniger als 110 Manuscripte, von denen er selbst 94 eingesehen oder verglichen hat. Eine genaue Charakteristik derselben führt ihn zur Annahme von vier Hauptklassen, unter denen die oben genannten als A und B bezeichneten die wichtigsten sind.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, die gegebene Classificirung einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen. Die kritische Behandlung des *liber Pontificalis* wird sich im Allgemeinen an die hier von Duchesne gegebenen

Nachweise zu halten haben¹⁾; insbesondere wird er wohl darin Recht behalten, dass der relativ ältere Text nicht in der Classe B (Neap. u. A.), sondern in der Classe A (Lucc. u. A.) erhalten ist, obwohl beide auf einen gemeinsamen Archetypus zurückweisen, zuweilen also auch B das Ursprüngliche bewahrt haben kann.²⁾ Für die Kir-

1) Dass die von mir (Chronologie S. 82 ff.) gegebene Gruppierung nur eine vorläufige sein könne, habe ich selbst (S. 88) ausdrücklich bemerkt gemacht. Doch wird es zur gerechten Würdigung derselben nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass es für die von mir verfolgten Zwecke nicht sowohl auf die vollständigen Texte, als auf die in den verschiedenen Handschriften überlieferten Reihenfolgen und Amtszeiten der römischen Bischöfe ankam. Hierfür reichte die von mir gegebene Gruppierung aus; weitere Ansprüche hat sie nicht erhoben.

2) Während Duchesne den Felicianus (F) als Auszug einer älteren Recension des Liber Pontificalis betrachtet, urtheilt Waitz (S. 225) umgekehrt, dass derselbe „nicht einen ältern ächten, sondern vielmehr einen schon veränderten, zum Theil corruptirten Text des Liber Pontificalis benutzt hat und mit seinen Fehlern wiedergibt.“ „Dieser Text ist der welchen Duchesne A genannt hat und als dessen ältester Repräsentant der Luccheser Codex angesehen werden muss.“ Zu dem Ende bemüht sich Waitz (S. 225 ff.), die Priorität der Recension B, deren ältester Zeuge der Neapolitaner Codex ist (N. bei Waitz), vor der Recension A (Lcc bei Waitz) zu beweisen. Während überall, wo der Felicianus einen kürzern Text bietet, derselbe ein blosses Excerpt sein soll, so soll umgekehrt der kürzere Text von B der ursprünglichere, der längere von A eine spätere Erweiterung sein. Indessen kann er sich selbst nicht verhehlen, dass mehrfach auch A gegen B das Ursprüngliche bewahrt, daher er sich schliesslich zur Statuirung eines alten Textes des Liber Pontificalis herbeilässt „der weder ganz N (B) noch Lcc (A) entsprach“ (S. 237). Nur daran soll festgehalten werden „dass N dem Urtext näher steht als Lcc.“ Hat aber auch N (B) „den ursprünglicheren Text nicht überall rein wiedergegeben,“ so können zunächst eine Anzahl Beispiele, in welchen der Text von A Verderbnisse zeigt, die nicht auch in B eingedrungen sind, wenigstens nicht mehr als Belege für die Annahme verwerthet werden, dass der Text von A jünger als B sei. In den Fällen wo F und A gemeinsame Textverderbnisse verrathen, ist zunächst nur eine nähere Verwandtschaft von F mit A erwiesen. Als solche Beispiele von Textverderbnissen in F und A, wie dergleichen auch in den besten Handschriften vorkommen, habe ich schon selbst einige angeführt. So bei Callistus: ‘Theodoli Obolli’ st. ‘Eliogabali’ (Li-

chengeschichte bis zur Mitte des 4. Jahrh. kommt nur die Textbeschaffenheit der älteren vitae pontificum bis auf

berianus), aber auch das 'Helioballi' von B ist, nur anders, verderbt. Ebendahin kann man bei Hyginus die Lesart Severi st. Veri rechnen, wo noch das Excerpt aus der Zeit Conons Veri liest. Zur richtigen Beurtheilung dieses Falles ist aber hinzuzufügen, dass derselbe Fehler 'fuit temporibus Severi et Marci' bei dem Nachfolger des Hyginus, Anicet, in sämtlichen Texten von P, und auch im Excerpte aus der Zeit Conons wiederkehrt. Waitz führt ferner an bei Pontianus den Zusatz 'adfectus maceratus fustibus', bei Xistus 'sedis apostolicae' (F ad sedem apostolicam) st. 'patriarchae', bei Fabian das „überflüssige“ 'christiani' hinter 'multi'. Am scheinbarsten ist hier der Zusatz bei Pontianus, den auch L (Liberianus) ebensowenig wie B kennt. Unzweifelhaft ist er spätere Ausmalung; es fragt sich nur, ob erst A ihn zugesetzt, oder B als überflüssig wieder gestrichen hat. Dass auch der letztere Fall nicht unerhört ist, zeigt das Beispiel in der Constitution des Eleutherus, wo der, auch von der alten Sammlung päpstlicher Statuten in dem Codex der Cathedralbibliothek zu Modena Ord. 1 N. 12 (M bei Waitz) bestätigte Satz 'maxime fidelibus quod deus creavit' in B gestrichen ist. Waitz selbst muss hier zugestehen, dass diese Worte nicht fehlen dürfen. Dass bei Xistus die Lesart 'patriarchae' die ursprüngliche sei, scheint derselbe Cod. Mutinens., der ebenso liest, zu beglaubigen; es kann aber ebensogut eine sehr alte Glättung sein, um die Wiederholung des Ausdrucks sedes apostolica zu vermeiden. Für die umgekehrte Aenderung, die Waitz annimmt, fehlt jeder Grund: denn dass die Bezeichnung des Papstes als patriarcha einem römischen Schriftsteller des 6. oder 7. Jahrhunderts anstössig gewesen sei, wird kein Kundiger behaupten wollen. Ob übrigens die Wendung in beiden Recensionen von P 'litera salutationis — quod est formata' ursprünglicher sei, als der schwierigere aber wie es scheint technische Ausdruck in F 'formata salutationis' dürfte auch noch zu bezweifeln sein. Bleibt ausser den angeblichen oder wirklichen Zusätzen 'Romanam' zu dem ersten 'sedem apostolicam' und 'christiani' von allen für die Ansicht von Waitz S. 226 aufgeführten „Corruptelen“, welche A und F gemein haben sollen, nur das 'fuit temporibus Diocletiani' bei Urbanus, was weiter unten im Text zu erledigen sein wird. Auch hier ist der Text von B nicht ursprünglich. — Alles Andere, was Waitz für seine Charakteristik der Recension von A als „eines veränderten zum Theil schon corruptirten“ Textes geltend macht, betrifft eine Reihe angeblicher Erweiterungen des ursprünglichen Textes. Aber wenigstens das Beispiel bei Cornelius (S. 226 ff.) ist nicht hierher zu zählen, wie Waitz schliesslich selbst findet. Auch die Worte 'post hoc ambulavit noctu Centum-

Liberius in Betracht. Nur für diesen ältesten Abschnitt des Papstbuchs habe ich selbst die verschiedenen Texte ge-

cellis' haben freilich nicht in F, aber in P ursprünglich gestanden, wie sich weiter unten ergeben wird.

Von den übrigen Beispielen ist das bei Damasus sehr zweifelhaft. Hier liest A 'hic fecit basilicas duas, unam beato Laurentio iuxta theatrum et alia via Ardentina ubi requiescit et in catacumbas (catatymbas) ubi iacuerunt corpora etc.' Die gesperrten Worte lässt B weg. „Wer sieht nicht,“ urtheilt Waitz, „dass das 'via Ardentina ubi requiescit' eingeschoben ist, hierher aus dem Schluss übertragen, wo es heisst 'via Ardeatina in basilica sua.'“ Ich fürchte aber, der Fehler liegt an ganz andrer Stelle. Die Lesung: 'in catacumbis ubi iacuerunt corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platoniam ipsam ubi iacuerunt corpora sancta versibus exornavit' ist mir höchst verdächtig, auch ganz abgesehen von der vermeintlichen Basilika „in den Katakomben.“ Die ursprüngliche auch durch den Cod. Veron. bestätigte Lesart scheint zu sein: 'et in catacumbis aedificavit (oder dedicavit) platoniam, ubi corpora . . . iacuerunt, quam et versibus ornavit.' Ich habe zur Zeit das Material nicht bei der Hand, um meine Vermuthung weiter verfolgen zu können. Aber der Sachverhalt scheint mir klar zu sein. Die falsche Rückbeziehung des 'in catacumbis' auf 'fecit basilicas,' wodurch statt zwei Basiliken deren drei herauskamen, ward von dem Redactor des Textes B schon vorgefunden; sie veranlasste ihn zur Streichung der von Waitz für spätere Zuthat ausgegebenen, gewiss ursprünglichen Worte. Auch sonst kommt es vor, dass P. den Bau einer Basilica, in welcher der betreffende Bischof begraben liegt, im Vorhergehenden noch ausdrücklich erwähnt, sich also nicht mit der Andeutung 'in basilica sua' begnügt. Womöglich noch bedenklicher ist das Beispiel bei Felix II., wo grade der durch Waitz (S. 228) gegen Duchesne (S. 42) richtig gestellte Text die Frage zu Gunsten von A gegen B entscheidet. Statt der Stelle an der Stadtmauer bei der Wasserleitung Trajans ('iuxta muros urbis ad latus forma Trajana') nennt A hier eine civitas Corana (Coranam) als Marterstätte des Gegenbischofs. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die letztere Notiz erst aus den apokryphen acta Felicis geflossen und der andern Angabe substituirt ist. Auch die Nachrichten in A über das Begräbniss der Bischöfe, welche Waitz sammt und sonders als spätere Erweiterungen betrachtet, sind wahrscheinlich ursprünglich. Waitz selbst kann nicht leugnen, dass hier alte Nachrichten zu Grunde liegen. Bei Urban steht zwar das 'quem sepelivit beatus Tiburtius' ganz am Ende, nachdem schon das 'cessavit episcopatus dies 30' vorhergegangen ist. Aber dies beruht wohl nur auf nachträglicher Wiedereinfügung einer weggelassenen Notiz

nauer untersucht, und das mir zur Zeit zu Gebote stehende Material reicht nicht aus, um die Untersuchung

an falscher Stelle. F hat es ganz am richtigen Ort hinter 'in coemeterio Praetextati via Appia.' Die Notiz bei Fabianus: 'quem beatus Fabianus adduxit cum clericis per navem et sepelivit', wofür B blos 'qui et sepultus est' liest, ist wahrscheinlich weggelassen, weil nicht Fabianus, sondern Anteros der nächste Nachfolger des Pontianus war, also aus einem ähnlichen Grunde, der umgekehrt in F und andern Zeugen unter Beibehaltung der fraglichen Worte die Umstellung des Pontianus und Anteros veranlasst hat. Bei Anteros sollen die Worte 'hic fecit unum episcopum in civitate Fundis Campaniae per mensem Decemb.' späterer Zusatz in A sein: denn es sei „ganz gegen die Gewohnheit des Liber Pontificalis, von der Einsetzung oder Weihe eines einzelnen bestimmten Bischofs zu sprechen“ (Waitz S. 229). Aber dieses Argument könnte höchstens die (auch bei F fehlende) Ortsbestimmung verdächtig machen: die Zahl der von einem Papste vollzogenen Bischofsweihen ist in P eine stehende Rubrik, und für den merkwürdigen Umstand, dass Anteros nur einen einzigen Bischof ordinirt haben soll, ist lediglich die kurze Dauer seines Pontificates verantwortlich zu machen. Hier hat also vielmehr B gestrichen. Bei Cornelius ferner sind die von Waitz als Zuthat von A verurtheilten Worte 'cuius corpus noctu collegit beata Lucina cum clericis et sepelivit in crypta' statt 'qui et sepultus est', wenn sie nun einmal nicht schon in dem ältesten (wie ich meine durch F repräsentirten) Texte gestanden haben sollen, dann um so sicherer aus den Acten des Cornelius (Schelstrate I, 188 ff.) entlehnt, die ja auch Waitz selbst als Quelle für einen längeren auch in B enthaltenen Abschnitt anerkennt. Dafür ist in A die Rubrik über die Ordinationen ausgefallen, welche B noch richtig enthält.

Unter sämmtlichen Beispielen aus der Zeit vor Silvester, welche Waitz für seine Ansicht angeführt hat, könnte sonach höchstens die Notiz über die Grabstätte des Marcellinus in Betracht kommen 'in cimiterio Priscillae . . . quod ipse praeceperat poenitens dum traheretur ad occisionem in cripta iuxta corpus sancti Crescentionis VII Kal. Mai.' Aber wenigstens das 'quod ipse praeceperat' und ebenso das Datum der Deposition stehen auch in Cod. Neap. und Leyd. Voss. n. 60, wo hinter den Worten 'in cubiculo VI (VII) Kal. Mai.' die andere Lesart 'in cubiculum qui patet usque in odiernum diem: quod ipse praeceperat' eingedrungen ist. Und auch das Uebrige als spätere Zuthat zu betrachten, ist keinerlei Nöthigung vorhanden. Mit grösserem Rechte hätte Waitz bei Marcellus die Worte 'hic rogavit quandam matronam nomine Priscillam' als Zuthat von A anführen können, wie weiter unten gezeigt werden soll.

Umgekehrt fehlt es nicht an spätern Zusätzen in B, von denen

des Textes der späteren vitae bis zum 6. beziehungsweise 7. Jahrh. vollständig zu führen. Ich begnüge mich daher,

im Folgenden einige noch speciell zur Sprache kommen werden. Hier begnüge ich mich ein besonders schlagendes Beispiel herauszuheben (vgl. auch Duchesne S. 41). Bei Cornelius liest B nach 'capite truncetur' die (von Waitz S. 227 weggelassenen) Worte: 'post hoc, id est III non. Mart., postquam passus est itaque iam (oder: post hoc idem Cornelius passus est III non. Mart. itaque) ante passionem suam omnem ecclesiam (omnia bona ecclesiae) tradidit Stephano archidiacono suo'. Die Worte sind (sammt dem falschen Datum) aus der vita des Lucius eingedrungen. A und F wissen von dieser handgreiflichen Corruptel noch nichts. Schon dieses eine Beispiel muss es unmöglich machen, B (N) ein höheres Alter als A (Lcc) zu vindiciren. Bei den späteren Päpsten, wie bei Sixtus III., Leo dem Grossen (bei Waitz ist wiederholt Leo IV. gedruckt), Gelasius kann man zweifelhaft sein, ob A zugesetzt oder B verkürzt hat. Doch ist z. B. die von Waitz S. 229 f. abgedruckte Stelle über die Schriften des Gelasius seiner Annahme keineswegs günstig. Die Worte in B 'hic fecit tractatus et hymnos sicut beatus Ambrosius episcopus et libros adversus Eutychem et Nestorium qui hodie bibliotheca ecclesiae archivo reconditi tenentur' sehen grade wie eine Verkürzung des vollständigen Textes von A aus: 'hic fecit duos (oder quinque) libros adversus Nestorium et Eutychem, fecit et hymnos in modum beati Ambrosii, item duos libros adversus Arium. Fecit etiam sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone, epistulas fidei delinato sermone multas.' Ueberdies steht der betreffende Passus nur in A an richtiger Stelle, nicht aber in B, wo er fast ganz am Ende, hinter der Angabe über die Ordinationen und die Deposition des Gelasius folgt. Offenbar ist er an seinem ursprünglichen Platze ausgelassen und in verkürzter Gestalt am falschen Orte nachträglich wiedereingefügt.

Nach dem Allen ist die Annahme von Waitz, dass die Recension B (N) die ursprünglichere, die Recension B (Lcc) eine schon veränderte, erweiterte und corrumpirte sei, durchaus nicht erwiesen. Die ganze Untersuchung muss, wenn das kritische Material vollständig vorliegen wird, von Neuem aufgenommen werden. Doch reicht wol das im Vorstehenden Angeführte vorläufig aus, um die Richtigkeit der entgegengesetzten Annahme von Duchesne von der relativen Ursprünglichkeit der Recension A lediglich zu bestätigen. Die zwar nicht durchgängige, aber überwiegende Uebereinstimmung von F mit dieser Recension ist also, weit entfernt, ein Beweis gegen das Alterthum der von F überlieferten Textgestalt zu sein, umgekehrt ein Beweis für dasselbe. Ein besonderes Gewicht legt Waitz auf mehrere F und A gemeinsame Textverderbnisse, welche in B noch fehlen, z. B.

die späteren Abschnitte nur soweit herbeizuziehen, als mir dies für die Kritik der felicianischen Recension erforderlich scheint.

das 'Theodoli Obolli' bei Callistus. Da weder derselbe Schreibfehler zweimal ganz in derselben Weise begangen, noch die richtige Lesart in jüngeren Handschriften glücklich wiederhergestellt worden sein könne, so folgert er, dass der Text von F aus einer jüngeren Recension von P geflossen sein müsse (S. 222 f.). Aber was hieraus wirklich folgt, ist nur ein näheres Verwandschaftsverhältniss von F zu A als zu B. Ueber die Art dieses Verwandschaftsverhältnisses sind an sich sehr verschiedene Vermuthungen möglich: Ableitung des einen Textes von dem andern, gemeinsamer Archetypus, Mischung der Texte in jüngeren Handschriften. Hierüber wird erst, wenn das gesammte Material vorliegt, endgiltig entschieden werden können. Der Annahme, dass der in F und A gemeinsam enthaltene Text den Urtext im Ganzen und Grossen besser überliefert habe als B, ständen dergleichen, den beiden ersten Zeugen gemeinsame handschriftliche Verderbnisse nur im Falle entgegen, dass Jemand B von A direct ableiten wollte. Umgekehrt schliesst, wie jeder sieht, die Waitz'sche Auffassung des Textverhältnisses folgerichtig die Möglichkeit aus, dass F irgendwo (es sei denn durch nachträgliche Correctur) die ächte Lesart des Liber Pontificalis gegen sämtliche Handschriften von A und B allein erhalten haben könne. Lässt sich nun dennoch, wie ich glaube zeigen, dass dieser Fall an mehreren Stellen unzweifelhaft vorliegt, so erweist sich das Urtheil von Waitz auch nach dieser Seite hin als hinfällig.

Wenn aber Waitz behauptet, dass F „überall“ nicht mit B (N) sondern mit A (Lcc) stimme (S. 225), so ist auch diese Angabe nicht richtig. Vielmehr stimmt F in mehreren Fällen theils mit Weglassungen, theils mit Zusätzen von B gegen A überein. Ein Beispiel der ersteren Art ist bei Marcellus die Weglassung von 'hic rogavit quendam matronam nomine Priscillam', womit man die Weglassung der längeren Zusätze bei Petrus und Clemens, die wenigstens ein Theil der Handschriften von B nicht anerkennt, vergleichen kann; ein Beispiel der letzteren Art die Hinzufügung der von A weggelassenen Ordinationen bei Cornelius. Besonders charakteristisch ist auch die verderbte Stelle in der vita Xystus' II über die Sedisvacanz. Der Satz 'et presbyteri praefuerunt a consulatu Maximi et Gravionis II usque Tusco et Basco [a] consulatu Tusci et Bassi usque XII (XIII) Kal. Augusti. quo tempore etc.' findet sich wörtlich ebenso und an derselben Stelle auch in B, wogegen ihn A am Schlusse der vita des Stephanus hat. Nur ein Theil der Handschriften von A wiederholt ihn bei Xystus. Da in allen diesen Fällen B zweifellos noch die ältere Lesart bewahrt, so erhellt auch hier die Unrichtigkeit der Annahme von Waitz, dass F

Der Ausgang der Untersuchung ist von der Entstehungszeit des Felicianus zu nehmen. Es kann zu-

einen jüngeren und schon vielfach corruptirten Text von P vor sich gehabt habe. Schliesslich, was soll bei der Annahme von Waitz aus den Fällen werden, wo F noch Worte oder ganze Sätze bewahrt, welche in beiden Recensionen von P fehlen? Das aus L entlehnte 'frater ipsius' vor 'Ermes' in der vita des Pius ist keineswegs das einzige Beispiel dieser Art. Und doch reicht schon dieses aus, die Ansicht von Waitz zu erschüttern. Nach S. 222 soll es „schwerlich,“ nach S. 233 „doch“ eine spätere Interpolation sein. Evarest heisst in F und in dem Excerpte aus der Zeit Conons 'natione Graecus Antiochenus.' P hat das Antiochenus als überflüssig hinter Graecus gestrichen; Waitz bezeichnet es als einen „Zusatz von F.“ Einen verständigen Grund für einen derartigen Zusatz — zumal bei einem Epitomator — habe ich vergeblich zu ermitteln gesucht. In der Constitution Victors fehlen in P die Worte 'aut in stagnum'. Waitz nennt es „einen amplificirenden Zusatz, wie er auch sonst nicht vermieden wird“ (S. 221). Den Beweiss dafür, dass F derartige „Amplificationen“ auch sonst liebt, ist Waitz schuldig geblieben. Den Zusatz bei Telesphorus 'hic magnus et clarus in virtutibus fuit per gratiam Spiritus Sancti', der zuerst in meiner Ausgabe des cod. Bern. zum Vorschein gekommen ist (derselbe fehlt im cod. Vat. Reg. 1127 und bei Schelstrate), verurtheilt Waitz als „sehr modern klingend“. Worin das „Moderne“ liegen soll, verstehe ich nicht. Verständlicher ist jedenfalls der Versuch von Duchesne, den Satz als eine Interpolation aus der Kirchengeschichte des Eusebius (V, 6, 4) oder richtiger aus Irenäus (adv. haer III, 3, 3) zu betrachten, wo es von Telesphorus heisst *ὁς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν*. Aber auch für eine derartige Interpolation findet sich sonst kein Beispiel. Bei demselben Telesphorus fehlen in der Constitution über die Weihnachtsmesse in P die Worte 'tantum noctu natalis domini.' Wie sich noch zeigen lässt, sind dieselben absichtlich gestrichen, und zwar steht die Streichung in Verbindung mit einem späteren Einschiebsel, welches den ursprünglichen Sinn der Constitution in sein Gegentheil verkehrt. Genau wie F liest hier noch das Excerpt aus der Zeit Conons. Bei Xistus I fehlt in P die von F ebenso wie von dem Excerpte aus der Zeit Conons noch richtig erhaltene Constitution über das Dreimalheilig 'hic constituit ut intra actionem sacerdotis incipiens populus hymnum decantaret sanctus sanctus sanctus dominus deus sabahot et cetera.' Mir ist bisher noch keine Handschrift von P bekannt geworden, welche die Constitution enthielte. Es ist aber klar, dass man den Boden objectiver Kritik unter den Füßen verliert, wenn man sie ebenfalls als „amplificirenden Zusatz“ beseitigen wollte.

nächst nicht zweifelhaft sein, dass diese Redaction wirklich aus dem Jahre 530 oder doch aus dem kurzen Pontificate Bonifacius' II (530—532) stammt, und nicht etwa ein später veranstaltetes, nur zufällig mit Felix IV abschliessendes Excerpt ist. Für diesen Sachverhalt hat bereits Duchesne selbst (S. 6 ff. vgl. 53 f. 201.) den Beweis in aller wünschenswerthen Vollständigkeit erbracht. Die beiden codd. Paris 1451 und Vat. Reg. 1127, jener unter Leo III (795—816), dieser unter Eugen II (824—827) geschrieben, enthalten eine Sammlung kirchlicher Kanones und päpstlicher Decretalen, in deren praefatio der liber Pontificalis eingefügt ist. Diese Sammlung ist in der vorliegenden Gestalt unter Gregor dem Grossen redigirt, in welche Zeit wir ebensowohl durch die jüngsten aufgenommenen Stücke (als Nachtrag hinter den päpstlichen Decretalen die Kanones einer spanischen Synode von Toledo 589 und inmitten der auf Nicäa bezüglichen Stücke ein Concil zu Rom vom Jahre 595), als auch durch die Fortführung des Papstkatalogs bis auf den Vorgänger Gregors, Pelagius II († 590) verwiesen werden. Aber die gegenwärtige Redaction der Sammlung ist selbst die Ueberarbeitung eines ältern Textes; der darin enthaltene liber Pontificalis ging ursprünglich nur bis Felix IV († 530) und ward erst von dem Bearbeiter durch eine

Im Gegensatze zu mir behauptet Waitz, nicht F sondern P habe direct aus L geschöpft, dagegen stehe F nur durch Vermittlung der Recension A mit L in Verbindung. Ich habe dagegen bereits das 'frater ipsius' von 'Ermes' in der vita des Pius geltend gemacht. Ein weiteres Gegenzeugniss ist auch der Umstellung des Anicet und Pius zu entnehmen, in welcher F und das Excerpt aus Conons Zeit mit L übereinstimmen. Dass die Umstellung irrig ist, kommt hier nicht in Betracht, wohl aber die Thatsache, dass beide ältere Recensionen von P (ausser dem nach L corrigirten cod. Bern. lat. 408) richtig Pius, Anicetus ordnen. Wer wird glauben, dass F hier ohne directe Benutzung von L nur zufällig den Fehler desselben wiederholt habe. Es ist klar, dass P den in F noch getreulich bewahrten Fehler von L aus einer anderen Quelle corrigirt hat, und dass diese Correctur jünger ist als die Abzweigung von F (oder seines mit dem excerptum Cononianum gemeinsamen Archetypus).

einfache Namensliste bis auf seine Zeit ergänzt. Damit stimmt, dass unter den aufgenommenen Concilien das jüngste das mit besonderer Ueberschrift bezeichnete Concil von Orange aus dem Jahre 529 ist, dessen Acten vollständig sammt der Bestätigungsbulle Bonifacius' II mitgetheilt werden. Die Canones des Concils von Clermont (535) und des zweiten von Orange (549) können spätere Zuthat sein.

Hieraus ergibt sich, dass die in diesen Handschriften aufgenommene Redaction des liber Pontificalis wirklich kurz nach dem Tode Felix' IV († 530) veranstaltet sein muss. Ob sie grade speciell für die Zwecke der Kanonensammlung unternommen ist, wie Duchesne annimmt, muss zweifelhaft bleiben, da uns ganz dieselbe Recension in dem cod. Bern. 225 saec. VIII oder IX in völlig anderer Umgebung (in Verbindung mit der Schrift des Hieronymus de viris illustribus) begegnet. Der vorliegende felicianische Text scheint hiernach doch eine grössere Verbreitung gehabt zu haben. Auch rechtfertigt die Beschaffenheit des Textes in cod. Bern. keineswegs die Annahme, dass derselbe aus einem der beiden andern codd. oder auch nur aus dem gemeinsamen Original direkt geflossen sein könnte.¹⁾ Eine weitere Schwierigkeit kommt

1) Nach Duchesne S. 58 wäre cod. Bern. im Vergleiche mit den beiden andern nur von untergeordnetem Werth, nicht bloß weil er in der Mitte der vita Liberii abbricht, sondern weil er auch zahlreiche Lücken und (nach der Meinung von Duchesne) Spuren von Uebearbeitung zeigt. Letzteres ist jedoch nicht nachweisbar. Die diesem cod. eigenthümliche Notiz bei Telesphoros „hic magnus et clarus in virtutibus fuit per gratiam spiritus sancti“ ist doch schwerlich aus dem *ὁς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν* des Eusebios (h. e. V, 6) geflossen, sondern ein ursprünglicher von den Andern weggelassener Zusatz. Ausserdem ist zu beachten, dass der Codex neben vielen Fehlern doch auch öfters gegenüber den beiden andern Handschriften das Ursprüngliche bietet. So liest er richtig bei Eleutherus: 'ex patre Abundio' st. 'Abundantio', bei Fabianus: 'ex patre Fabio' statt 'Fabiano.' Bei Anencletus fügt er mit der jüngern Recension das Datum des Depositionstags ein 'III ids Julias' ebenso bei Zephyrin 'VIII Kal. Sept.' Bei Anteros hat er am Schlusse nach 'cessavit episcopatus'

hinzu. Das für die Kanonensammlung veranstaltete Excerpt müsste fast gleichzeitig sein mit der excerptirten Fortsetzung des *liber Pontificalis*. Denn da der Text der letzten Papstbiographien von Hormisdas bis Felix IV im Felicianus wesentlich derselbe ist wie in der jüngeren bis Conon fortgeführten Fortsetzung, so bleibt die sonst sich nahelegende Möglichkeit ausgeschlossen, dass der Redactor der Kanonensammlung von 530 etwa ein Exemplar des ältern Textes vom Jahre 514 excerptirt und selbstständig bis auf den Tod Felix' IV fortgeführt hatte. Nun ist aber die Verderbniss unsres felicianischen Textes viel zu gross, als dass man eine solche fast völlige Gleichzeitigkeit des Excerptes mit dem excerptirten Original annehmen könnte. Die Beschaffenheit unsrer drei Handschriften zeigt, dass diese Textverderbnisse zum bei weiten grössten Theile bereits in dem gemeinschaftlichen Archetypus enthalten waren, aus welchem einerseits der *cod. Bern.*, andererseits die *codd. Paris und Vatic. Alex.* geflossen sind. Der Text müsste also entweder mit allen Verderbnissen, wie sie in unsern drei Handschriften vorliegen, von dem Redactor des Excerptes bereits vorgefunden, oder von ihm selbst nicht bloss verkürzt, sondern auch mit unglaublicher Sorglosigkeit corruptirt worden sein. Diese Schwierigkeiten konnten dem scharfen Blicke des Herrn Duchesne wol nur darum entgehen, weil er unsern felicianischen Text einfach als eine willkürliche Verstümmelung eines ausführlichen Originals (*suppression*, nicht *résumé* S. 20) betrachten will, eine Auffassung, die sich gegenüber einem grossen Theile der Textverderbnisse nicht durchführen lässt. Aber auch so kommt er nur mit Mühe zurecht.

die merkwürdige Variante 'a die depositionis eius ab XI Kl. Decemb.', worüber vgl. meine *Chronologie* S. 94 f. Auch in den Ziffern bietet er öfters noch die richtigere oder doch relativ ursprünglichere Lesart; so bei Soter 'ann. VIIII' (st. VIII) bei Urban 'ann. IIII' (st. III), bei Cornelius (Depositionstag) 'XVIII Kl. Oct.', bei Xystus I (Sedisvacanz) 'usque XII Kal. Aug.', bei Dionysius 'usque in die VII Kal. Jan.', bei Marcellinus 'a consulatu Diocletiani VI' und 'usque Diocletiano VIIII', bei Marcellus (Depositionstag) 'XVII Kal. Febr.'

Die von ihm selbst von Neuem erhärtete Thatsache, dass uns für die Zeit von 514–530 im Felicianus im Grossen und Ganzen jedenfalls die Fortsetzung des älteren aus der Zeit des Hormisda stammenden Buches vorliegt, welche grade mit Felix IV schloss und darnach den späteren Fortsetzungen zur Grundlage diene, geräth völlig in Vergessenheit, wenn er wieder die Existenz eines unserm Felicianus zu Grunde liegenden Archetypus aus dem Jahr 530 mir gegenüber bestreitet, weil sie keine weiteren Spuren in den Handschriften zurückgelassen habe (S. 23), eine Behauptung, die, wie sich zeigen wird, in dieser Gestalt nicht einmal ganz richtig ist.¹⁾

1) Den Schwierigkeiten, in welche sich die Hypothese von Duchesne verwickelt, entgeht Waitz durch die Annahme, dass der cat. Felicianus ein „späteres Excerpt“ sei. Die Papstgeschichte soll in die Kanonensammlung wie andere Stücke erst später eingeschoben sein. Dass sie trotzdem nur bis 530 reiche, erkläre sich entweder daher, dass das Weitere für diese Sammlung kein Interesse hatte oder daher, dass dem Ergänzter ein unvollständiges, nur zufällig hier schon endigendes Exemplar vorlag (S. 225). Die eine Annahme ist so unwahrscheinlich wie die andere. Warum soll ein Ergänzter, der doch in die ursprünglich bis zur Zeit Felix' IV herabreichende Sammlung einige jüngere Concilien aus den Jahren 530–595 nachträglich einfügte, an der Fortsetzung der Papstliste für dieselbe Periode so wenig Interesse genommen haben, dass er dieselbe strich? Und wie reimt sich damit, dass er trotzdem wenigstens die Namensliste der folgenden Päpste von Bonifacius II bis Pelagius II sammt den Amtszeiten getreulich verzeichnet? Womöglich noch unglaublicher ist die zweite Vermuthung. Es ist eine starke Zumuthung, glauben zu sollen, dass in einer Sammlung die ursprünglich bis 530 reichte, die darin vorgefundene bis eben dahin reichende Papstgeschichte, deren Ergänzung bis Pelagius II sich überdies handgreiflich als späterer Nachtrag zu erkennen gibt, trotz alledem nicht dem ursprünglichen Sammelwerke, sondern dem spätern Ergänzter angehören, ihr Abbrechen genau mit demselben Zeitpunkte, bis zu welchem die ursprüngliche Sammlung reichte, ein blosser Zufall sein soll. Allerdings wird Waitz durch seine Auffassung des Textverhältnisses der Handschriftenklassen A und B dazu genöthigt, die ursprüngliche Zugehörigkeit der Papstgeschichte zu der alten Kanonensammlung aus der Zeit Felix' IV zu bestreiten. Es kann seiner Hypothese wenig zur Empfehlung dienen, wenn man zu ihrer Durchführung mit solch künstlichen, dem klaren Augenschein

Zur Lösung der Schwierigkeiten wird also nur die Annahme übrig bleiben, dass der liber Pontificalis schon längere Zeit vor 530, also wol schon zur Zeit des Symmachus zu Anfang des 6. Jahrhunderts, oder noch etwas früher, in verschiedenen längeren und kürzeren Redactionen verbreitet war. Die Quelle unsrer felicianischen Handschriften ist ein Exemplar des kürzesten Textes, in welches ausserdem schon zahlreiche Verderbnisse eingedrungen waren. Diese Vermuthung lässt sich zunächst durch die eigenen Nachweise von Duchesne stützen, dass auch der Text, auf welchen jetzt gewöhnlich der Name „Buch der Päpste“ beschränkt zu werden pflegt, die Fortsetzung bis 687, in zwei verschiedenen, durch die Handschriftenclassen A und B bezeichneten Redactionen umlief, von denen B im Vergleich mit A nicht unerhebliche Kürzungen zeigt (Duchesne S. 40 ff.). Diese Kürzungen erstrecken sich aber, wie Duchesne zuerst bemerkt hat, grade bis zum Ende des 5. Jahrhunderts, während vom 6. Jahrhundert an beide Texte wesentlich identisch sind. Das Verhältniss des Felicianus zu den beiden genannten Recensionen wäre hiernach ein ähnliches, nur dass die Kürzungen von Silvester bis Anastasius II viel eingreifender wären als in Classe B. Dass die letzten vitae in Felicianus wieder ausführlicher sind, hat Duchesne (S. 201) durch das zeitgenössische Interesse erklärt. So richtig dies ist, so begreift sich doch hiermit die wesentliche Identität des Textes dieser vitae im Felicianus und

widerstrebenden Ausflüchten sich helfen muss. Wir sahen aber bereits, dass Waitz das Textverhältniss von A und B unrichtig bestimmt hat.

Uebrigens fordert die Consequenz der Ansicht von Waitz, den in die felicianische Kanonensammlung aufgenommenen Text wenigstens keiner späteren Zeit als dem Pontificate Gregor's des Grossen (590 bis 604) zuzuweisen. Auch so würde derselbe nahezu um ein Jahrhundert älter sein, als der älteste Codex der nach Waitz ursprünglichsten Recension und um ein volles Jahrhundert älter als die Handschrift, aus welcher der cod. Luccensis abgeschrieben ist. An eine Abhängigkeit des felicianischen Papstbuchs vom cod. Lucc. oder auch nur von dessen (im Jahre 692 geschriebenen) Original ist also von Ferne nicht zu denken.

in der Recension von 687 noch nicht. Die Hinzufügung der ausführlicheren vitae zu dem kürzeren Text versteht sich ebenfalls am besten unter der Voraussetzung, dass die kürzeste Textgestalt bereits umlief, als der Redactor das Buch der Päpste bis auf seine Zeit fortzuführen unternahm. Dasselbe Urtheil wird über den analogen Thatbestand zu fällen sein, dass die beiden Handschriftenclassen A und B bis zu Ende des 5. Jahrhunderts einen doppelten, von da ab aber denselben Text repräsentiren.¹⁾ Ist aber obige Annahme richtig, so folgt, dass auch das symmachianische Papstbuch vom Jahre 514 nicht der erste Versuch seiner Art ist, sondern bereits eine ältere in verschiedenen Redactionen verbreitete Schrift, die bis auf die nächsten Vorgänger des Symmachus, Gelasius († 496) oder Anastasius II († 498) herabging, voraussetzt. Dieses Ergebniss wird weiter unten, bei Erörterung der Quellen des Felicianus, zu verwerthen sein. Hier mag vorläufig nur noch daran erinnert werden, dass das Vorhandensein zweier verschiedener Papstbücher von entgegengesetzter Tendenz, welches für die Zeit des Symmachus bezeugt und von Duchesne selbst scharfsinnig in's Licht gestellt ist, sich jedenfalls leichter erklärt, wenn beide Parteien sich ein bereits vorhandenes Werk für ihre Zwecke zu Nutze machten, als wenn damals zuerst die Abfassung einer vollständigen Papstgeschichte von Petrus bis Symmachus unternommen, und das Unternehmen der einen Partei von der Gegenpartei sofort nachgeahmt worden wäre. Wenigstens ginge ein solches Unternehmen, zumal in der Ausführung, die ihm im Liber Pontificalis gegeben ist, doch weit über die damaligen Zeittendenzen hinaus, und erklärt sich weit einfacher aus dem schon früher obwaltenden Interesse der römischen Kirche an

1) Vgl. Duchesne S. 162: Die Trennung der beiden Recensionen A und B könne nicht nach dem Ende, vielleicht aber schon am Anfang des 6. Jahrhunderts erfolgt sein. Waitz (S. 230) bestreitet die Bündigkeit des Schlusses. Aber zum Mindesten hat er grosse Wahrscheinlichkeit.

ihrer eignen Vergangenheit, ganz abgesehen noch von dem Umstand, dass die abweichende Zählung der Päpste in dem laurentianischen Buche sich doch nur gezwungen aus einem speciellen Interesse der laurentianischen Partei, einen früheren Bischof (wie Duchesne annimmt, Felix II) aus der Liste auszumerzen, erklärt und wol einfacher auf eine Verschiedenheit der älteren Ueberlieferung zurückzuführen ist.

Was nun das Textverhältniss unseres Felicianus (F) zu der in der Fortsetzung aus der Zeit Conons erhaltenen ausführlicheren Recension (P) des Liber Pontificalis betrifft, so habe ich bereits in meiner Chronologie (S. 92 ff.) ein Verzeichniss der Stellen gegeben, an denen der ältere Abschnitt des Felicianus (von Petrus bis Silvester) aus P zu ergänzen oder zu berichtigen ist, um den ursprünglichen Text des Liber Pontificalis wiederzugewinnen. Die sachliche Differenz zwischen Duchesne und mir ist hier lediglich diese, dass ersterer noch einige Stücke mehr als ich dem ältesten Texte vindicirt: so die Zusätze bei Petrus und Clemens, das längere Excerpt aus den Acten des Cornelius, die Auszüge aus Märtyreracten bei Gajus und Marcellus, die Erweiterung der Constitution des Telesphorus, das der vita Silvesters einverleibte Fragment über die Donationen Constantins u. a. m. In dem einen oder andern Falle könnte ich ihm Recht geben, ohne dass dadurch meine kritische Gesamtansicht über den Ursprung des felicianischen Textes verändert würde. Die Hauptsache aber worauf es ankommt, bleibt die, über den Ursprung und die Natur der in F vorliegenden Abweichungen von der ausführlicheren Recension ins Reine zu kommen. Beruhen dieselben wirklich nur auf absichtlicher Unterdrückung oder liegt wenigstens theilweise doch ein anderer Sachverhalt vor? Diese Frage lässt sich nur im Zusammenhange mit der zweiten Frage entscheiden, ob überall, wo P einen ausführlicheren Text bietet, der felicianische Text weggelassen hat, oder ob nicht wenigstens an einer Reihe von Stellen das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

Im Allgemeinen ist nun vor auszuschicken, dass sich bei der Auffassung von Duchesne keine rechte Vorstellung über die Art, wie der Epitomator gearbeitet haben müsste, gewinnen lässt. An einer Reihe von Stellen, an welchen Duchesne „suppressions“ annimmt, müsste derselbe gradezu mit gedankenlosem Muthwillen verfahren sein: denn sein Text ist vielfach ohne die Ergänzungen aus P sinnlos. Das Motiv, den überlieferten Text den Zwecken einer Sammlung kirchlicher Kanones anzupassen, würde ferner zwar die Weglassung der Foundationen und Donationen erklären, aber nicht die Weglassung zahlreicher Constitutionen, deren vollständige Aufnahme ja grade bei der vorausgesetzten Tendenz vor Allem unerlässlich war. Nun sind aber nicht bloß vereinzelte Nachrichten über Basilikenbauten stehen geblieben — was auf Zufall beruhen könnte —, sondern es ist auch in der Auswahl der aufgenommenen Constitutionen durchaus kein Princip ersichtlich. Was endlich die weggelassenen Geschichten aus dem Leben einzelner Päpste betrifft, so fehlen in F namentlich solche, welche auch in der einen oder andern Handschriftenklasse von P keinen Eingang gefunden haben; und unter denen, die in allen Handschriften von P stehen, befinden sich mehrere, welche sich deutlich als Einschiebsel aus späteren Märtyreracten charakterisiren. In beiden Fällen scheinen also nicht sowohl Unterdrückungen bei F, als vielmehr spätere Erweiterungen in einigen oder allen Texten von P vorzuliegen.

Ich erläutere das Gesagte zunächst durch eine Reihe von Beispielen.

1. Zu den einfach durch Lüderlichkeit der Abschreiber in F veranlassten Textverderbnissen rechne ich zunächst eine Reihe von Fällen, in welchen die in P vollständiger erhaltenen Angaben der liberianischen Chronik (L) bei F nur trümmerhaft überliefert sind. So fehlen in F bei Gajus die Worte ‘et Carino usque in die X Kal. Maias Diocletiano IIII et Constantio II’, bei Julius die Worte ‘a consulatu’ vor ‘Feliciani et Maximini.’ In beiden Fällen kann von absichtlicher Verkürzung natürlich keine

Rede sein. Bei Urban ist von der Angabe in L 'fuit temporibus Alexandri a consulatu Maximi et Aeliani usque Agricola et Clementino' in cod. Vat. 3764 und in den gedruckten Texten von P nur 'fuit temporibus Maximi et Africani', in cod. Lucc. 'fuit temporibus Alexandri' (beides auf Grund nachträglicher Correctur), in cod. Neap. und den übrigen Handschriften von B gar nichts übrig geblieben. F liest 'fuit temporibus Diocletiani', was nur eine unglückliche Ergänzung des in der Quelle (einer hier lückenhaften Handschrift von L) noch übrig gebliebenen 'fuit temporibus . . . eliani' sein wird. Derselbe Fehler findet sich auch in dem von Duchesne der Classe A zugerechneten cod. Laurent. (S. Marc. 604) und in dem Excerpte aus der Zeit Conons (cod. Veron. 52). An absichtliche Unterdrückung ist hier in F offenbar nicht zu denken. Die Stelle ist übrigens für das Verhältniss der verschiedenen Texte von P sehr charakteristisch.¹⁾ Von grösseren Stücken aus L, die in F fehlen, kommen nur

1) Waitz (S. 223. 226) betrachtet diese Stelle als eine Hauptbeweisstelle für seine Annahme, dass F nur ein späteres Excerpt aus einem jüngeren Texte von P sei. Dass in den Worten 'que etiam clericus confessor temporibus Diocletiani' das unverständliche clericus wahrscheinlich aus claruit entstellt ist, beweist natürlich hierfür nichts, wiewohl es in allen Handschriften von F steht. Was durch diese und ähnliche Textverderbnisse wirklich widerlegt wird, ist lediglich die von mir nicht aufgestellte Behauptung, dass unser felicianischer Text die directe Quelle für sämtliche Handschriften von P sei. Aber auch das verkehrte 'temporibus Diocletiani' ist keineswegs so verrätherisch für den jüngern Ursprung von F, wie Waitz behauptet. Ist es auf die oben im Texte angegebene Weise entstanden, so ergiebt sich, dass F jedenfalls noch etwas mehr vom Texte des Liberianus bewahrt hat, als der Redactor von B, welcher nicht blos das auch in L fehlende 'qui etiam claruit confessor', sondern auch das 'temporibus . . . eliani' als unverständlich gestrichen hat. Die Ergänzung des . . . eliani in Diocletiani ist, wie das Vorkommen dieser Lesart im cononianischen Excerpt und in cod. Laurent. S. Marci 60 zeigt, älter als F. Das 'Alexandri' in cod. Lucc. beruht wol, wie auch Waitz annimmt, auf späterer Correctur. Es wird aber näher zu untersuchen sein, ob es auch in andere Handschriften der Classe A eingedrungen ist.

die Auslassungen bei Pontianus, Fabianus, Cornelius und Julius in Betracht. Die Stelle bei Fabianus hat Duchesne S. 22 als Belegstelle für seine kritische Ansicht abdrucken lassen. Die Möglichkeit einer absichtlichen Streichung ist an sich zuzugestehen. Aber ebensogut, wo nicht besser kann die Weglassung der Worte 'supervenit Novatus — postquam' auf einem, wenn auch sehr alten Schreibfehler beruhen. Wie die Worte jetzt in F lauten 'eodem tempore Moyses in carcere defunctus est qui fuit ibi m XI' entsteht einfacher Unsinn, da das 'eodem tempore' nun unmittelbar auf die Gefangennahme des Moses und seiner Genossen zurückweist.¹⁾ Ganz ebenso werden aber auch die Worte 'et in carcerem sunt missi' nur irrthümlich ausgefallen, nicht absichtlich unterdrückt sein. Zweifelhafter kann man sein über den auch in dem Excerpt aus der Zeit Conons erhaltenen Satz 'et multas fabricas per cymeteria fieri iussit.' Bei Cornelius sind nach 'martyrio coronatur' die

1) Waitz stimmt S. 219 dem Urtheile von Duchesne bei. Ihm liegt die Willkürlichkeit meiner Auffassung „auf der Hand.“ Was wirklich auf der Hand liegt, ist nur die Unmöglichkeit, über den Ursprung der Corruptel ein apodiktisches Urtheil zu fällen, bevor das Verhältniss der Texte nach allen Seiten untersucht ist. Wenn doch gewisse Weglassungen von Worten aus L, wie die oben angeführten, wirklich nur durch handschriftliche Verderbniss erklärbar sind, so ist die Annahme eines ähnlichen Hergangs an einer anderen etwas umfangreicheren Stelle keine Willkürlichkeit. Gesetzt nun, es liesse sich zeigen, dass, abgesehen von einer bestimmt begrenzten Rubrik, in dem ganzen ältern Abschnitte der Papstgeschichte bis (ausschliesslich) Silvester nur drei oder vier Stellen übrig bleiben, bei denen die Annahme eines epitomirenden Verfahrens des Redactors von F überhaupt möglich ist, dass aber auch hier die andere Möglichkeit blossen Schreibversehens offensteht, so wird die Frage erlaubt sein, ob der, welcher hier die letztere Möglichkeit statuirt, wol wirklich „den sicheren Boden der objectiven Kritik“, wie Waitz (S. 224) mir vorwirft, „verliert“. Wie häufig grade in den aus L entlehnten Abschnitten die handschriftlichen Verderbnisse sind, kann namentlich eine Vergleichung der Fälle zeigen, in welchen F und P in der Weglassung von einzelnen Worten und ganzen Sätzen übereinstimmen. Eine Reihe solcher Fälle, welche wol niemand auf das gewaltsam abkürzende Verfahren eines Epitomators zurückführen wird, habe ich in meiner Chronologie S. 92 f. gegeben.

Notizen von den novatianischen Streitigkeiten und von der Busse der schismatischen Confessoren 'sub episcopatu eius Novatus — ad ecclesiam sunt reversi' und ebenso das im Archetypus an späterer Stelle gebrachte 'Centumcellas pulsus est' ausgefallen. Die Stelle wird später noch genauer zu betrachten sein. Absichtlich unterdrückt sind in F die Worte in der vita des Pontianus 'et in eius locum ordinatus est Anteros XI kl. Dec.' und in Verbindung hiermit steht weiter die falsche Beziehung des genannten Datums auf den Depositionstag Pontians. Aber diese Aenderung hat, wie ich (Chronologie S. 94 ff.) nachgewiesen habe, in der auch in anderen Katalogen sich vorfindenden Umstellung des Anteros und Pontianus ihren Grund, in Folge deren die unterdrückten Worte sinnlos geworden waren; und dass sie nicht erst vom felicianischen Epitomator herrühren kann, beweist der Umstand, dass das Datum XII Kal. Dec. als angeblicher Depositionstag Pontians sich auch vielfach in Martyrologien findet, die wol aus einem Texte von P, aber schwerlich aus F geschöpft haben.¹⁾ So könnte von allen in F ausgefallenen Stücken aus L nur die Notiz über die Basi-

1) Waitz glaubt meine „künstlichen Deutungen und Aenderungen“ überflüssig zu machen, indem er auf den Widerspruch hinweist, der zwischen den Angaben von L über den Todestag des Pontianus und den Ordinationstag seines Nachfolgers und der aus einer andern Quelle geschöpften Berechnung der Sedisvacanz auf nur zehn Tage bestehe. „Dies merkte der Verf. von F und änderte den letzten Satz: 'Cessavit episcopatus a die deposicionis eius ab (= ad) XI Kal. Decembr.' d. h. er übertrug das vorher weggelassene Datum der Wahl des Nachfolgers hierher, beseitigte den Widerspruch der beiden Angaben in einer freilich sonst durchaus nicht üblichen Ausdrucksweise“ (S. 221). Das „freilich sonst durchaus nicht Uebliche“ ist vielmehr die sonderbare Sorgfalt, welche F nach Waitz hier für Ausgleichung der Angaben über die Sedisvacanzen in den überlieferten Depositions- und Ordinationstagen bewiesen haben müsste. Jeder Kundige weiss, dass die Angaben der Sedisvacanzen durchweg falsch sind. Während nun F, obwol er bei einer Reihe von Bischöfen Ordinations- und Depositionstage angiebt, sich sonst nirgends um eine Ausgleichung derselben mit den falschen Daten für die Sedisvacanzen bemüht, soll er lediglich in diesem einen Falle einen ihm sonst völlig

likenbauten Julius' I auf dem epitomirenden Verfahren von F beruhn. Von dieser Notiz wird unten weiter zu reden sein. Ein Beispiel des umgekehrten Falles, dass ein paar aus L stammende Worte in F noch erhalten sind, dagegen in sämtlichen Handschriften von P fehlen, findet sich bei Pius, wo nur bei F 'frater ipsius' vor 'Hermes' steht. P hat es aus Missverstand des vorangegangenen 'frater Pastoris' gestrichen.

2. Eine andere Reihe von Auslassungen, die ebenfalls wahrscheinlich nur auf handschriftlicher Verderbniss beruhn, finden sich in denjenigen Stücken, die erst vom ursprünglichen Verfasser des Papstbuchs hinzugefügt sind. Dahin gehören bei Anencletus die (auch in cod. Veron. 52 fehlenden) Worte 'iuxta corpus b. Petri' (das Datum 'III id. Jul.' steht wenigstens richtig in cod. Bern.), bei Zephyrinus das Datum der Deposition 'VII kl. Sept.', bei Lucius ebenfalls das Datum der Deposition 'VIII Kal. Sept.', bei Miltiades der Satz 'hic sepultus est in cymeterio Calisti via Appia IIII id. Decembri'. Durch ein ähnliches Versehen sind bei Evarest von den Worten 'ex patre Judaeo nomine Juda' nur 'ex patre Juda' stehen geblieben. Auslassungen derselben Art finden sich bei

fremden harmonistischen Eifer entwickelt haben. Wer sieht nicht, dass einer solchen völlig grundlosen Behauptung gegenüber die Vermuthung, dass die Weglassung der auf die Ordination des Anteros bezüglichen Worte mit der Umstellung dieses Bischofs zusammenhänge, die allein annehmbare bleibt. Es versteht sich von selbst, dass die wunderliche Einfügung der Worte 'die depositionis eius ab XI Kal. Decembr.' am Schlusse der vita mit jener Weglassung zusammenhängt. Es versteht sich aber keineswegs von selbst, dass wie Waitz annimmt, das Datum XI Kal. Decembr. auch in F nicht den Depositionstag, sondern das Ende der Sedisvacanz bezeichnen, der terminus a quo also durch ich weiss nicht welches Quidproquo vielmehr den terminus ad quem angeben solle. Dafür, dass das Datum XI (oder XII) Kal. Decembr. nicht bloß in F (wo übrigens die Worte 'cessavit episcopatus' nur im cod. Bern. erhalten sind), sondern auch in verschiedenen von F gewiss unabhängigen Documenten als Depositionstag des Pontianus und nicht als Ordinationstag des Anteros überliefert ist, kann man die Belege in meiner Chronologie nachsehn.

Hyginus 'cuius genealogia non invenitur', welche Worte auch in cod. Veron. 52 fehlen, bei Anteros 'in civitate Fundis Campaniae', bei Eutychianus 'de civitate Lunae' nach 'patre Marino' und 'tantum fabae et uvae' nach 'super altare', bei Marcellinus 'ad exemplum Christianorum' nach 'in platea', bei Marcellus 'hic fecit cymiterium [Novellae] via Salaria' u. a. m. Eine offenbare Lücke liegt auch bei Dionysius vor: nach 'hic fecit ordinationes' sind ausgefallen die Worte: 'duas per mensem Decembris, Presbyteros XII, Diaconos VI.'

3. Von den in F fehlenden Constitutionen habe ich bereits früher (Chronologie S. 107 f.) geurtheilt, dass sie zum grösseren Theile in F mit Unrecht ausgelassen sind. Es gilt dies insbesondere von den Constitutionen des Pius über die Osterfeier am Sonntage, des Eutychianus über die Bestattung der Märtyrer (fehlt auch c. Veron. 52), des Gajus über die Stufenreihe der Ordinationen und des Marcellus über die Diöceseneintheilung in Rom. Vermuthungsweise habe ich noch die auch im cod. Veron. 52 erhaltene erste Constitution des Julius hinzugezählt. Die Constitution des Telesphorus über die Tageszeit, zu welcher die Messe gefeiert werden soll, wird weiter unten zu besprechen sein. Für spätere Zuthaten dagegen habe ich die Constitution Silvesters über die Salbung der Täuflinge, sowie die zweite, dritte und vierte Constitution des Julius erklärt. Wie man auch hierüber urtheilen möge, so ist jedenfalls die angeführte Constitution Silvesters, wenn sie ursprünglich ist, nicht absichtlich ausgelassen, da F alle übrigen Constitutionen dieses Papstes getreulich verzeichnet. Ueberhaupt aber ist, wie schon bemerkt wurde, bei der von Duchesne angenommenen Entstehungsweise des felicianischen Excerptes, die absichtliche Auslassung von päpstlichen Constitutionen nicht zu begreifen, und zwar um so weniger, da F im Uebrigen die Constitutionen mit grosser Sorgfalt verzeichnet, ja sogar die öfters wiederkehrende nichtssagende Wendung 'hic fecit constitutum de ecclesia' oder 'de omni ecclesia' getreulich aufbewahrt (Chronologie S. 108).

4. Von geschichtlichen Notizen habe ich schon früher (Chronologie S. 109) die Sätze bei Lucius: 'hic dum ad passionem pergeret, potestatem dedit Stephano archidiacono ecclesiae suae' (nach dem Texte von cod. Veron. 52) und bei Eusebius 'hic haereticos invenit in urbe Roma quos ad manum impositionis reconciliavit' dem ursprünglichen Texte, aus welchem unsere Handschriften von F geflossen sind, vindicirt. Auch hier liegt kein Grund vor, eine absichtliche Verstümmelung des Textes anzunehmen.

5. Eine Reihe anderweiter Zusätze fehlen auch in manchen Handschriften von P. Um von den unzweifelhaften Interpolationen, welche nur im cod. Vat. 3762 und seinen Sippen (Duchesne S. 91) sich finden, zu schweigen, obwol grade sie für die Art und Weise, wie der überlieferte Text erweitert wurde, charakteristisch sind¹⁾, so gehören zunächst hierher einige Zusätze in cod. Vat. 3764 und den verwandten Handschriften: bei Pius über die Gründung des titulus Praxedis (aus den Acten der heiligen Praxedes und Pudentiana, Acta SS. zum 19. Mai), ein schon durch die unpassende Stelle ganz am Schlusse (nach 'cessavit episcopatus dies XII') als Interpolation gekennzeichnetes Stück. Ferner bei Stephan I der ganze Passus von 'suis temporibus' an bis 'capite truncatus est'. Ein Theil des hier Enthaltenen ist aus der vita des Lucius wiederholt: so die Worte 'suis temporibus exilio deportatus est; postea nutu dei reversus est ad ecclesiam incolumis' und 'omnia vasa ecclesiae Archidiacono suo Xysto (in vit. Lucii: Stephano) in potestatem dedit.' Das Uebrige (die Erzählung von der Gefangensetzung des Stephanus mit neun Presbytern und zwei Bischöfen durch „Maximianus,“ von der Synode im Gefängnisse ad arcum Stellae und von seiner Enthauptung nach sechs Tagen) ist jedenfalls ziemlich späte Zuthat (Chronologie

1) Bei Anaclet ist eine falsche Decretale, bei Marcellin ein Stück aus den apokryphen Acten der angeblichen Synode von Sinuessa, bei Silvester die Donatio Constantini, bei Xystus III ein auf den h. Alexis bezüglicher Abschnitt eingefügt.

S. 214 f.). Besser bezeugt sind die längeren Zusätze bei Petrus, welche sich auf die Ordination des Linus und Clemens zu Coadjutoren des Apostels im bischöflichen Amte, auf die römische Simonsage und auf die Ordination des Clemens beziehen; ferner bei Clemens die Worte 'hic dum multos libros zelo fidei et christianae religionis conscriberet' vor 'martyrio coronatur', der Zusatz 'quae canonicae (oder catholicae) nominantur' zu 'hic fecit duas epistolas' und der ganze Abschnitt 'hic ex praecepto beati Petri — episcopi ordinati,' welcher die Ueberlieferung der pseudoclementinischen epistola Jacobi, nach welcher Clemens zum unmittelbaren Nachfolger des Petrus ordinirt worden sein soll, mit der Voranstellung von Linus und Cletus im liber Pontificalis ausgleichen will: diese Zusätze fehlen sämmtlich auch in dem Excerpte aus der Zeit Conons, in mehreren Handschriften der Classe B (dem wichtigen cod. Bern 408, ferner cod. Guelferbyt. 10. 11 und Paris 5140), sowie in cod. Vat. 3764 und seiner Gruppe. Von einer absichtlichen Ausmerzung derselben in F kann also sicher keine Rede sein. Eben hierher gehört auch die Auslassung der Worte in der vita Cornelii: 'itaque iam ante passionem suam omnem ecclesiam tradidit Stephano archidiacono suo' welche in die Handschriften der Classe B und in die jüngeren Texte aus der vita des Lucius eingedrungen sind. Derselbe Fall wiederholt sich in der vita Marcellini, wo in F der Zusatz 'quem coniurans beatus Marcellinus' bis 'non impleret' fehlt. Derselbe steht aber ebenfalls nur in den Handschriften der Classe B und in den jüngern Texten, fehlt dagegen noch in cod. Veron. 52 und den Handschriften von A. Umgekehrt fehlen bei Marcellus die Worte: 'hic rogavit quandam matronam nomine Priscillam' ausser in F und cod. Veron. auch in den Mss. der Classe B. Der Zusatz beruht auf Verwechslung des coemetrium Novellae mit dem coemetrium Priscillae, welche beide an der vita Salaria lagen.

6. Ein besonderes Gewicht hat Duchesne auf die Auslassung eines längeren aus den actis Cornelii geschöpf-

ten Stückes in der *vita* des Cornelius gelegt.¹⁾ Dasselbe steht in allen Handschriften von P, auch in cod. Veron. 52. Hier soll F den ganzen Abschnitt über die Passion des Cornelius von 'eodem tempore audivit Decius' an unterdrückt haben (S. 22), aber so ungeschickt, dass doch noch eine Spur des Ausgelassenen zurückgeblieben sei. Unmittelbar auf die Nachricht von der Bestattung der heiligen Leichname der Apostel Petrus und Paulus folgen nämlich in F die Worte 'post hoc factum fecit ordinationem unam etc.' Nun bemerkt Duchesne ganz richtig, dass die Einleitung der Notiz über die Ordinationen mit 'post hoc factum' ganz unerhört wäre. Es ist vielmehr nach 'post hoc factum' etwas ausgefallen. Die Handschriften von P lesen an dieser Stelle entweder 'post hoc eodem tempore audivit Decius' (so die Classe B) oder 'post hoc ambulavit noctu Centumcellas eodem tempore etc.' (so die Classe A). Die erstere Lesart deutet aber ganz ebenso wie die von F auf eine Lücke hinter 'post hoc' hin, denn die Zusammenstellung von 'post hoc' und 'eodem tempore' ist unsinnig. Diese Lücke scheint sich durch die Lesart 'ambulavit noctu Centumcellas' ergänzen zu lassen.²⁾ Nun ist aber die Verbannung des Cornelius bereits im Vorhergehenden in P erwähnt: nämlich nach der Notiz über die mit der Kirche ausgesöhnten Confessoren heisst es weiter 'post hoc Cornelius Centumcellas expulsus est.' Aber grade diese doppelte Erwähnung führt auf das Richtige. Die Worte 'post hoc Centumcellas pulsus' stammen aus L, und sind in dem ursprünglichen Texte von P sicher enthalten gewesen, in F aber nur aus Irrthum ausgefallen. Dasselbe gilt von den in

1) Waitz S. 220 wiederholt hier nur die Argumentation von Duchesne.

2) Waitz freilich giebt auch hier dem Texte von B den Vorzug und erklärt die Worte 'post hoc ambulavit noctu Centumcellis' für 'später eingeschoben' (S. 227). Wie das 'post hoc' dann in den Text von B hineingekommen sein soll, vollends vor 'eodem tempore', unterlässt er zu erklären. Wer sieht nicht, dass dieses 'post hoc' ebenso verrätherisch ist, als das 'post hoc factum' in F vor den Ordinationen.

L vorangehenden Worten 'sub episcopatu eius Novatus extra ecclesiam ordinavit Novatianum in Urbe Roma, et Nicostratum in Africa. hoc facto, confessores qui se separaverunt a Cornelio cum Maximo presbytero qui cum Moyso fuit, ad ecclesiam sunt reversi [et facti sunt confessores fideles]'. Den Beweis liefert der Text des cononianischen Excerptes, welches das ganze Stück noch richtig enthält. Die von Duchesne scharfsinnig aufgewiesene Lücke in F ist also einfach aus L zu ergänzen; nur darf der Schluss von L 'ibi cum gloria dormitionem accepit' nicht auch mit herübergenommen werden, weil F bereits die Legende vom Märtyrertod des Cornelius in Rom voraussetzt. Wenn nun aber der Text von P die aus L noch richtig erhaltene Notiz von der Verbannung des Cornelius nach Centumcellä weiter unten noch einmal bringt, so erklärt sich dies einfach aus der Vertheilung der Auszüge aus den Acten des Cornelius an zwei verschiedene Stellen. Vor der Nachricht von der Translation der Gebeine der beiden Apostel wird des Briefes Cyprians gedacht, den dieser im Kerker an Cornelius geschrieben, nachher wird, unter Wiederaufnahme der Nachricht von der Verbannung nach Centumcellä, die Geschichte von dem Märtyrertode unter Decius erzählt. Dies ist nun sicher kein Zeichen von Ursprünglichkeit. Vermuthlich hat also in der Quelle, aus welcher F schöpfte, der Satz 'post hoc Centumcellas pulsus est' an derselben Stelle gestanden, wo in P jetzt 'post hoc ambulavit noctu Centumcellas' gelesen wird. P hat die ersteren Worte heraufgenommen, um die aus den Acten geschöpften Worte 'et ibi scriptam epistolam — suscepit' daran zu knüpfen¹⁾ und sie weiter unten in modificirter Fassung wiederholt, worauf mit 'eodem tempore' angeknüpft, weitere Auszüge aus den Acten folgen. Einen völlig analogen Fall werden wir weiter unten bei der vita Nystus' I kennen lernen. Auch im Folgenden ist der Text von P stark in Unordnung ge-

1) In meiner Chronologie S. 96 nahm ich noch an, dass diese Worte ebenso wie das Vorhergehende in F ausgefallen seien.

kommen. Auf den Befehl des Decius, den Cornelius zu enthaupten, folgt alsbald in den Handschriften der Classe B, abermals mit einem 'post hoc' — dem dritten in dieser vita — eingeleitet, das unächte Einschiebsel aus der vita Lucii und unmittelbar darauf 'hic fecit ordinationes duas etc.' Den Schluss bildet die abgekürzte Notiz von der Bestattung des Cornelius 'qui etiam sepultus est iuxta cimiterium Calisti in arenaria via Appia VIII kal. Sept.' Wunderlich sind hier auch die Worte, mit denen das erwähnte Einschiebsel eingeleitet wird: 'post hoc id est III non. Mart. postquam passus est' oder 'post hoc idem Cornelius passus est III non. Mart.' und nun 'itaque iam ante passionem suam etc.' Dagegen folgen im cod. Lucc. auf die Schlussworte aus den actis Corneli ('capite truncaretur' oder 'truncari') die Worte 'hoc factum est. qui cum adorare non vellet decollatus est in loco supradicto (dem Marstempel).¹⁾ Darnach sofort 'cuius corpus noctu collegit beata Lucina cum clericis et sepelivit in crypta iuxta cimiterium Calisti via Appia in praedio suo XVIII kal. Octob.' Dagegen ist die Erwähnung der Ordinationen in diesen Handschriften ganz ausgefallen. Grade hier ist aber der Text von F sowenig als Excerpt zu betrachten, dass er vielmehr der vollständigste von allen ist. Mit den Handschriften der Gruppe B hat er die Ordinationen, mit denen der Gruppe A die ausführlichere Notiz von der Bestattung des Cornelius durch Lucina in praedio suo. Letztere wird durch die Monumente bestätigt (vgl. Chronologie S. 124 f.), braucht also nicht aus den apokryphen Acten geflossen zu sein. Auf Kenntniss der letzteren weist höchstens die Hinrichtung am Marstempel hin; aber wir finden auch sonst Fälle, wo die Bekannt-

1) Waitz gibt S. 227 folgenden Text von A: 'hoc autem factum est. qui etiam decollatus est in locum supradictum et martyr effectus est.' Das auffällige 'hoc (oder hoc autem) factum est' erklärt sich aus den Acten des Cornelius, welche unmittelbar nach dem Befehle des Decius, den Bischof zu enthaupten fortfahren: 'factum est autem cum duceretur' und nun eine Geschichte erzählen, die sich mit Cornelius und einem Soldaten Cerealis zugetragen haben soll.

schaft mit einem Apokryphum in den älteren Texten bereits vorausgesetzt, aber erst in den jüngeren durch mehr oder minder umfassende Entlehnungen ausgebeutet wird.

7. Bei zwei weiteren Zusätzen, welche Duchesne für den ursprünglichen Text der *gesta pontificum* reclamirt, lässt sich noch der Nachweis führen, dass sie erst später eingefügt worden sind. Der erste ist die Erweiterung der Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsfeier. Dieselbe lautet in F: 'hic fecit ut natali Domini nostri Jesu Christi noctu missae celebrarentur et in ingressu sacrificii hymnus diceretur angelicus gloria in excelsis deo et cetera tantum noctu natali domini.' Dagegen schiebt P hinter 'missae celebrarentur' den Satz ein 'cum omni tempore ante horae tertiae cursum nullus praesumeret missas celebrare, qua hora dominus noster ascendit crucem' und schreibt darnach 'et ante sacrificium hymnus diceretur angelicus hoc est gloria in excelsis deo,' mit Auslassung der Schlussworte 'tantum noctu natali domini.' Es bedarf keiner Bemerkung, dass schon der Text in F einen groben Anachronismus enthält, da bekanntlich die Weihnachtsfeier erst aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts datirt.¹⁾ Dagegen verdient es Beachtung, dass die Constitution in F die relativ ältere Einrichtung enthält. Dieselbe bestimmt, dass der Hymnus gloria in excelsis deo nur in der Weihnachtsnacht beim Eingange der Messe gesungen werden solle. Dagegen spricht die Redaction der Constitution in P thatsächlich eine Aufhebung der in F enthaltenen Anordnung aus. Die charakteristischen Worte 'tantum noctu natalis domini' fehlen nicht etwa zufällig in P, sondern sind ab-

1) Grosse Schwierigkeiten macht auch die erste Constitution des Telesphorus: 'hic constituit ut septem hebdomadis ieiunium celebraretur paschae'. Die Quadragesimalfasten kennt schon Origenes (Hom. in Levit. X, 2). Zur Zeit Gregor's des Grossen dauerten die österlichen Fasten in Rom 6 Wochen, das erste Concil zu Orleans (511) schränkte sie von 5 auf 4 Wochen ein (can. 24). Dagegen wird obige Anordnung auch in dem untergeschobenen Sermon des Ambrosius de Septuagesima dem Telesphorus zugeschrieben (Coustant, epp. Pontif. I, 57 f.) Die Sache verdient jedenfalls eine nähere Untersuchung.

sichtlich gestrichen. Durch diese Streichung und durch die neu angefügte Zwischenbemerkung, dass sonst die Messe nicht vor Nachmittags 3 Uhr gefeiert werden dürfe, ist dem Texte eine solche Gestalt gegeben, dass der Ausdruck *sacrificium* sich nun nicht mehr speciell auf die Weihnachtsmesse, sondern auf jede Messe ohne Unterschied bezieht.¹⁾ Also grade was der ursprüngliche Text ausschliesst, ist hier als bestehende Sitte vorausgesetzt: die Verwendung des früher nur bei der Weihnachtsmesse gesungenen englischen Hymnus beim allsonn- und festtäglichen Messopfer. Nun ist es aber nach einer anderen Angabe der jüngeren Redaction erst Papst Symmachus gewesen, welcher diese Anordnung getroffen hat. In der *vita Symmachi* lesen wir hier '*hic constituit ut omni die dominico vel natalitiis martyrum hymnus diceretur angelicus id est gloria in excelsis deo.*' Der unter dem Nachfolger des Symmachus, Hormisda, redigirte Text der *gesta pontificum* hat also zu Gunsten einer von Symmachus erlassenen Anordnung, die nachmals auch in den Messkanon Gregors des Grossen übergegangen ist, den Text einer ältern Constitution dahin geändert, dass beide Decrete übereinstimmen, während sie einander in Wahrheit widersprechen. Dagegen hat F, mit welchem auch *cod. Veron.* 52 (das Excerpt aus der Zeit Conons) noch übereinstimmt, den älteren Text bewahrt. Wir haben hier also nicht nur ein Beispiel eines unverkennbaren Zusatzes in P, den F noch nicht kennt, sondern zugleich in F eine weitere Spur eines älteren Textes des Papstbuchs aus der Zeit vor Symmachus und Hormisda. Nur beiläufig mag noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Sitte, nicht vor 3 Uhr Nachmittags Messe zu lesen, nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts aufgekomen sein kann, da sie noch zu Leo des Grossen Zeit nicht bestand.²⁾

1) So hat auch Coustant, *epp. Pontificum* I, 57 den Sinn des *Decretes* verstanden.

2) Man bemerke übrigens, dass in dem Texte von F die beiden Constitutionen des Telesphorus über die österlichen Fasten und über

Nicht minder handgreiflich ist ein zweites Einschiebsel in P bei Gajus, welches Duchesne (S. 16) ebenfalls für ursprünglich hält. Es sind die Worte: 'qui post annum undecimum cum Gaviniano fratre suo propter filiam Gavini presbyteri nomine Suzannam martyrio coronatur.' Der Tod des Gajus ist hier also mit der Geschichte der h. Susanna in Verbindung gebracht, deren Acten noch erhalten sind (Acta SS. zum 22. April), aber noch nichts von dem Märtyrertode des Gajus wissen. Nun ist aber in F Gajus noch gar nicht als Märtyrer, sondern nur erst als Confessor bezeichnet: 'hic fugiens persecutionem Diocletiani in cryptis habitans confessor quievit.' P macht daraus: 'hic fugiens persecutionem Diocletiani in cryptis habitando martyrio coronatur' und bringt dann das 'martyrio coronatur' weiter unten, nach Aufzählung der Ordinationen, in dem eben angeführten Zusatze noch einmal. Aber wie ich bereits in der Chronologie S. 241 constatirt habe, weder die liberianische Chronik, welche den Gajus nicht in der depositio martyrum, sondern in der depositio episcoporum aufführt, noch die älteren Martyrologien wissen etwas von dem angeblichen Märtyrertode dieses Bischofs. Das älteste dafür erhaltene Zeugniß ist der bis auf Hormisda fortgesetzte Katalog von Middlehill (Chronologie S. 78) der seinem Namen das Prädicat 'martyrizatus' beifügt.¹⁾

die Weihnachtsmesse durch das zwischeneingeschobene 'martyrio coronatur' getrennt sind, wogegen die zweckmässigere Anordnung in P wohl auf späterer Nachbesserung beruht. Dieselbe Unterbrechung durch 'martyrio coronatur' kehrt unter ähnlichen Umständen bei den Constitutionen Victors wieder, wo P sie beibehält. Auch hier könnten die später angeführten Constitutionen relativ jüngere Zusätze sein. Nicht unbeachtet darf ferner bleiben, dass die zweite Constitution durch 'hic fecit ut' (statt 'hic constituit' oder 'hic fecit constitutum') eingeleitet ist, ein seltener Sprachgebrauch, der bei der zweiten Constitution des Miltiades wiederkehrt und ausserdem bei Cälestinus, wo aber die Worte 'multa constituta et constituit' nach 'hic fecit' in F ausgefallen sind.

1) Einige weitere Beispiele handgreiflicher Zuthaten in P bei Clemens, Anicetus, Xystus II und Eutychianus sollen weiter unten besprochen werden.

Nicht so schlagend lässt sich der längere aus Märtyreracten entlehnte Passus bei Marcellus: 'hic coarctatus est et tentus eo quod ecclesiam ordinaret' u. s. w. als späteres Einschiebsel erweisen. Duchesne (S. 17) glaubt die Ursprünglichkeit desselben dadurch stützen zu können, dass er für den in P enthaltenen Text höheres Alter und grössere Glaubwürdigkeit, als für die noch erhaltenen acta Marcelli, ja sogar zeitgenössische Kunde beansprucht. Dass Maxentius und nicht wie in den Acten Maximianus als damaliger Kaiser genannt wird, beweist nur, dass die Zuverlässigkeit der Acten noch um eine Stufe niedriger steht, kann aber die Geschichtlichkeit des ziemlich abenteuerlichen Berichtes in P nicht sicher stellen (vgl. Chronologie S. 250 f.). Der Gegenbeweis von Duchesne steht auf sehr schwachen Füßen. Es soll sich nur aus den damaligen Zeitverhältnissen erklären, dass Maxentius den Marcellus einsperren liess 'quod ecclesiam ordinaret' und ihn nöthigen wollte, 'ut negaret se esse episcopum.' Seit dem Tode des Marcellinus sei nämlich der bischöfliche Stuhl officiell vacant gewesen; als Marcellus nun ohne Genehmigung der römischen Obrigkeit zum Papste gewählt wurde und die Hierarchie wiederherstellte, sei ihm dies zum Verbrechen gerechnet, und ihm aufgegeben worden, seine staatlich nicht anerkannte bischöfliche Würde zu verläugnen. — Nun könnte sich ja wol auch in einem übrigens sehr unglaublichen Berichte eine ächte Reminiscenz erhalten haben. Aber Duchesne hat unvollständig citirt: denn nach den Worten 'ut negaret se esse episcopum' folgt noch 'et sacrificiis se humiliaret daemoniorum.' Es handelt sich also auch hier, wie in tausend ähnlichen Fällen, nur um die einfache Forderung, den christlichen Glauben zu verleugnen, die natürlich einem Bischofe zugleich die Verleugnung seiner bischöflichen Würde ansann. Gegen die Geschichtlichkeit aber entscheidet das in der Chronologie (a. a. O.) Bemerkte, dass eine Verurtheilung des Bischofs zum Dienste als Pferdeknecht bei den kaiserlichen Posten ebenso romanhaft ist, wie die Benutzung des Pferdestalles zum Gottesdienst.

Hierzu kommt der Anachronismus seiner Bestattung durch die heilige Lucina, dem freilich die Harmonistik durch Unterscheidung einer älteren und einer jüngeren Lucina hat entgehen wollen. Da indessen die Marcellusfabel in der vorliegenden Gestalt möglicherweise schon zu Ende des fünften Jahrhunderts verbreitet war, so lässt sich auch ihre spätere Einfügung nicht so evident machen, wie in den beiden vorher besprochenen Fällen.

Jedenfalls steht nach dem Obigen fest, dass es mit dem Fehlen einer Reihe von Abschnitten in F vielfach eine andere Bewandniss hat als Duchesne annimmt, und dass wenigstens ein Theil derselben nachweislich erst in den jüngeren Redactionen hinzugekommen ist. Für die Kritik der Textgestalt in F kommt nun aber namentlich noch das Excerpt aus der Zeit Conons in Betracht, welches in dem cod. Veron. bibl. capit. 52 und nach den interessanten Mittheilungen von Duchesne (S. 56 f.) auch noch in dem cod. Paris 2123, sowie in einer Copie des letzteren, dem cod. Paris 16982 erhalten ist. Ich halte mich im Folgenden an den cod. Veron. (von den beiden Pariser Codd. besitze ich keine Collation) und bezeichne den Text dieses Excerptes mit V. Es ist eine empfindliche Lücke in den Untersuchungen von Duchesne, dass es das Verhältniss dieses Textes zu F nicht genauer untersucht hat. Alles was er darüber bemerkt, ist dieses, dass der Text in dem jüngeren Excerpte von dem des älteren ganz verschieden (*tout différent*) sei, bald kürzer bald wieder ausführlicher. Nun ist richtig, dass namentlich von Silvester ab bald das felicianische Excerpt, bald wieder das Excerpt aus der Zeit Conons eine kürzere Textgestalt bietet. Das Letztere kann also jedenfalls nicht direct aus F geflossen sein. Nichts desto weniger stehen beide Texte in einem auffälligen Verwandtschaftsverhältnisse zu einander, welches ich bereits in der Chronologie S. 89 ff. dargelegt habe. Diese Verwandtschaft wird durch eine Reihe von Eigenthümlichkeiten sichergestellt, welche beide mit einander gemein haben. Ich lasse hierbei alle die Fälle ausser Betracht, wo die Lesung

beider Texte durch andere Handschriften des *liber Pontificalis* bestätigt wird. Ausschliesslich findet sich aber in F und V die Constitution Xystus' I über das Dreimalheilig. Ferner haben beide ausschliesslich gemein die kürzere Fassung der Constitutionen des Telesphorus über die Weihnachtmesse und Victors über die Osterberechnung, desgleichen die Weglassung der Constitution des Eutychianus über die Bestattung der Märtyrer.¹⁾ Von Stellen, die sicher oder doch wahrscheinlich im Originaltexte gestanden haben, fehlt in beiden die Notiz bei Hyginus '*cuius genealogia non invenitur*', bei Pius der (öfters wiederkehrende) Zusatz '*et constitutum de ecclesia fecit*' (ähnlich auch bei Marcus), bei Pontianus, der übrigens in cod. Veron. richtig vor Anteros steht, der Satz '*et in eius locum ordinatus est Anteros XI kal. Decemb.*' Offenbare Verderbnisse in beiden Texten sind z. B. bei Linus die Lesart *Rufino st. Rufo*, bei Hyginus der zweite *Camerino st. Prisco*, bei Zephyrin das angebliche Consulat des Antoninus, bei Dionysius die Lücke in der Angabe der Ordinationen, bei Marcellus das '*ex patre Marcelllo*' st. '*ex patre Benedicto*', bei Julius die Auslassung von '*a consulatu*' vor '*Feliciani et Maximiani*' u. a. m. Die zahlreichen, beiden Texten gemeinsamen Auslassungen ganzer Sätze bei Marcus, Julius und den folgenden Päpsten bleiben hier vorläufig noch ausser Betracht. Nun bietet aber V einerseits in einer Reihe von Fällen, in welchen der Text von F Lücken und Verderbnisse zeigt, noch die ursprüngliche Lesart, während er andererseits die allermeisten der oben aufgewiesenen jüngeren Zusätze von P noch nicht kennt.²⁾ Da nur in den seltensten

1) Dieselbe stellt sich übrigens stilistisch als nachträgliche Notiz dar, da sie von der ersten Constitution durch eine Zwischenbemerkung über die durch Eutychianus bestatteten Märtyrer getrennt ist, und offenbar nur auf Anlass dieser letzteren Notiz, (mit einem '*qui hoc constituit*' eingeleitet) angefügt ist.

2) Umgekehrt fehlt es auch nicht an Fällen, wo V Textverderbnisse und Auslassungen hat, während hier F noch das Ursprüngliche bietet. Dieselben können jedoch hier ausser Betracht bleiben.

Fällen auf zufällige Uebereinstimmung recurriert werden kann, so ergibt sich, wenigstens für die Zeit bis auf Silvester, die Präsuntion, dass überall wo F und V in ihren Auslassungen — sei es nun mit Recht oder mit Unrecht — übereinstimmen, keine dem Redactor von F auf Rechnung zu schreibende Verkürzung, sondern ein bereits von ihm vorgefundener älterer Text vorliegt. Zu den Stellen, welche in F durch Schuld der Abschreiber verloren gegangen, dagegen in V ebenso wie in P noch erhalten sind, gehören mehrere aus L stammende Sätze bei Fabianus, Cornelius, Gajus¹⁾, ferner die Constitutionen des Pius, Gajus, Marcellus und die erste des Julius, sowie einige kürzere Notizen resp. einzelne Worte bei Anteros, Lucius, Eutychianus, Marcellinus, Marcellus, Eusebius (vgl. oben unter Nr. 1—4).²⁾ Dagegen erkennt auch V die oben (Nr. 5—7) als spätere Einschiebsel bezeichneten Zusätze bei Petrus, Linus, Telesphorus, Pius, Stephanus, Marcellus, Marcellinus, ferner bei Cornelius die Worte *'itaque iam ante passionem suam — archidiacono'*, endlich einige noch zu besprechende Zusätze bei Clemens, Anicetus, Xystus II, Felix I und Eutychianus nicht an. Unter allen Zusätzen in P, deren Ursprünglichkeit oben bestritten wurde, bietet V nur den Auszug aus den Acten des Cornelius. Ausserdem enthält er in der *vita Calisti* die Notiz *'hic fecit basilicam trans Tiberim et cimiterium via Appia quod dicitur Calisti'*, in etwas kürzerer Redaction

1) Bei Fabianus sind die aus L stammenden Worte *'et multas fabricas per cimiteria fieri iussit'* auch in V enthalten; dagegen ist Alles Folgende von *'post passionem eius'* bis *'fugerunt'* ausgelassen. Dass einzelne Theile dieses Abschnittes auch in F fehlen, ist wohl ein zufälliges Zusammentreffen.

2) Beispiele von Textverderbnissen in F, von denen V noch frei ist, sind in der Constitution des Eleutherus der Schreibfehler *'contenuit'* st. *'constituit'*, und *'nullus'* st. *'nulla esca'* (V fügt hier mit Recht noch *'usualis'* bei, was auch in den älteren Texten von P verloren gegangen ist); bei Urban *'clericus'* st. *'claruit'* (V *'clare'*, anders verderbt) u. a. m.; nicht hierher zu zählen ist aber bei Victor das *'sicut et Pius'* statt *'sicut et Eleutherius'* wie V in Uebereinstimmung mit P liest. Sachlich ist nur die Lesart von F, nicht die von VP gerechtfertigt.

als in P,¹⁾ von welcher weiter unten die Rede sein wird. Bei einer Reihe kleinerer Zusätze in P kann das übereinstimmende Fehlen in V zufällig sein, da letzterer hier überhaupt mehr oder minder stark verkürzt, so bei Petrus, Linus, Cornelius (am Schluss) u. s. w.; doch ist es vielfach auch mehr oder minder zweifelhaft, ob in dieser übereinstimmenden Auslassung in beiden Texten blosser Zufall walte z. B. bei Clemens ('*quae catholicae nominantur*'), Alexander ('*quando missae celebrantur*'), Anicetus ('*secundum praeceptum apostoli*') Urban ('*virum nobilissimum*' hinter Valerianum, und '*quos etiam usque ad martyrii palmam perduxit*') u. a. m. (Vgl. meine Chronologie S. 112 f., die zweite Note). Dass umgekehrt auch in F und V gelegentlich Zusätze sich finden, die in P fehlen, wurde bereits berührt. Dahin gehört namentlich die dritte Constitution Xystus I: '*hic constituit, ut intra actionem sacerdotis incipiens populus hymnum decantaret: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth et cetera.*' Noch weit zahlreicher sind die Fälle, wo F und V Worte oder ganze Sätze, die in der einen oder der andern Hauptclassen der Handschriften von P (in A oder B) fehlen, noch richtig erhalten haben, oder die Lesarten, die einer Classe eigenthümlich sind — darunter freilich auch manche irrige — bestätigen. Am häufigsten stimmen beide hier mit der Classe A überein, daher Duchesne sie derselben ohne Weiteres zuzählte, doch finden sich auch Beispiele entgegengesetzter Art, welche sich bei dieser Classificirung nicht erklären. Vgl. z. B. das oben über den Schluss der vita Corneli Bemerkte. Von besondrer Wichtigkeit sind noch einige bisher nicht besprochene Fälle, in welchen F und V gegen sämmtliche Texte von P das unzweifelhaft Richtige, oder doch Ursprünglichere bieten. So namentlich in der vita Xystus' II. Hier fügt P nach den Worten '*fuit autem temporibus Valeriani et Decii*' die Worte ein '*quo tempore fuit maxima persecutio*', und

1) Aehnliche Kürzungen finden sich z. B. auch in der Constitution des Gajus und in der Notiz bei Eusebius von den Häretikern.

hieran reiht sich nur in P die weitere Angabe 'eodem tempore hic comprehensus a Valeriano et ductus ut sacrificaret daemoniis. qui contempsit praecepta Valeriani et ob id capite truncatus est et cum eo alii sex diaconi etc.' Dagegen fährt F nach 'fuit temporibus Valeriani et Decii' gleich fort 'truncati sunt capite cum b. Xisto VI diaconi etc.' Nun finden sich aber in F die Worte 'quo tempore fuit magna persecutio sub Decio' ebenfalls weiter unten, nach dem Datum XIII kal. Augusti. An derselben Stelle sind sie aber in P noch einmal in der Form wiederholt: 'quo tempore saevissima persecutione arguebatur beatus Sixtus sub Decio.' Offenbar ist nun aber der Zusatz an dieser Stelle unpassend geworden, da ja die Passion des Xystus und die Sedisvacanz nach seinem Tode bereits vorher erwähnt ist. Hierzu kommt, dass nur das eine Mal Valerianus, das andere Mal Decius als Verfolger genannt wird. Es ist also klar, dass die Worte 'quo tempore fuit magna persecutio' in P heraufgenommen worden sind, um daran die speciellere aus Märtyreracten geschöpfte Angabe über die Todesart des Xystus anzuschliessen. Da hier aber Valerian als Verfolger genannt war, so musste die Zeitbestimmung 'sub Decio' fallen. Um aber nichts verloren gehen zu lassen, wiederholt P den Satz 'quo tempore — sub Decio' in etwas variirter Form an seiner ursprünglichen Stelle, wobei ihm aber die Variation des Ausdrucks gründlich missglückt. V hat hier noch denselben Text wie F bewahrt.

Weitere in F und V noch nicht enthaltene Zusätze von P finden sich bei Clemens und Eutychianus. Bei Clemens ist die auch in F enthaltene Notiz 'martyrio coronatur'¹⁾ in P ungeschickt eingefügt. Während sie nämlich fast überall unmittelbar hinter den Consulat steht, ist sie hier folgendermaassen erweitert: 'hic dum multos libros zelo fidei Christianae religionis adscriberet martyrio coronatur.' Dies gibt nicht nur einen schiefen

1) Irrthümlich heisst es in der Chronologie S. 112, dass die Notiz über den Märtyrertod des Clemens in F fehle.

Sinn, sondern die Erwähnung der literarischen Thätigkeit des Clemens steht auch an falscher Stelle; sie gehört erst weiter unten hin, wo P übereinstimmend mit F der „zwei Briefe“ des Clemens gedenkt.

Bei Eutychianus ist das ‘martyrio coronatur’ (ebenso wie die bereits besprochene Verwandlung des Confessors Felix I in einen Märtyrer im eigentlichen Sinne) spätere Zuthat. Die liberianische Chronik weiss von dem Martyrium dieses Bischofs ebensowenig wie von dem seines Vorgängers: noch die Reichenauer Handschrift des martyrol. Hieronym. nennt ihn nur Confessor. Dagegen erhält er in einem der Kataloge aus der Zeit des Hormisda (in der Handschrift von Middlehill) bereits das Prädicat martyrizatus (Chronologie S. 240). Hier bewahren also F und V wieder eine Spur des älteren Textes, der über den Anfang des sechsten Jahrh. hinaufweist. Dasselbe gilt von dem angeblichen Martyrium des Anicet, welches sich schon durch seine ungewöhnliche Stelle in der vita als späteres Einschiebsel verräth. Statt des herkömmlichen ‘martyrio coronatur’ am Anfang wird hier in P am Schlusse, unmittelbar vor der Angabe der Deposition, ein ‘qui etiam obiit martyr’ eingefügt. Der Zusatz fehlt mit Recht in F und V; noch der Katalog von Middlehill bezeichnet den Anicet nicht als Märtyrer.

Endlich ist noch der eigenthümlichen Abweichung von P bei den Begräbnissstätten des Anicetus und Soter zu gedenken. Während F und V dieselben wie sämtliche übrigen Bischöfe vor Zephyrinus (ausser Clemens und Alexander) im Vatican ‘iuxta corpus b. Petri’ bestattet sein lassen, bezeichnet P als Grabstätte vielmehr das coemetrium Calisti an der via Appia. Es kann kein Zweifel bestehen, dass die Ueberlieferung in F, obwohl unhistorisch,¹⁾ dennoch die ältere ist, und auch Duchesne

1) Die Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferung will auch Duchesne (S. 152) wieder retten und durch „Notorietät“ begründen. Selbst der famose zu Ende des 16. Jahrhunderts im Vatican aufgefunden, aber leider abhanden gekommene Sarkophag mit der Inschrift S. Linus welchen seiner Zeit Kraus als „stummen Zeugen unter der Erde“

sieht sich hier genöthigt, dem Felicianus den Vorzug zu geben (S. 161 f.)¹⁾ Der Fehler von P findet sich auch in dem Verzeichnisse der Papstgräber aus der Mitte des achten Jahrhunderts (von Petrus bis Zacharias) wieder, welches noch in zwei Handschriften von P aus dem elften Jahrhundert (cod. Vat. 3764 und Paris. 5140) erhalten ist (Duchesne S. 158 ff.). Wenn nun aber Duchesne den Irrthum in P aus dem Versehen eines Abschreibers erklären will, welches aus dem Index in den *liber Pontificalis* eingedrungen sei, so steht entgegen, dass jener Index jünger ist als die ältesten Handschriften von P. Abgesehen von den Handschriften von F und V ist aber bisher kein einziger Codex gefunden worden, welcher von jenem Fehler frei wäre.²⁾

gegen mich anrief, muss wieder herhalten. Vgl. dagegen jetzt auch die Abhandlung von Victor Schultze über das angebliche Epitaph des Linus, in diesem Hefte der Jahrbücher. Die Ungeschichtlichkeit aller Nachrichten über die Grabstätten der ältesten Päpste im Vatican lässt sich übrigens grade an den beiden statuirten Ausnahmen noch controliren. Der an der *via Nomentana* bestattete Alexander ist gar nicht der Bischof, vgl. meine Abhandlung über die Acten Alexanders, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 1871 S. 120 ff. und jetzt auch Duchesne S. 150 ff. Die Bestattung des Clemens aber „in Griechenland“ oder wie der Index hat „in portu in mari“ beruht handgreiflich auf den frühestens um die Mitte des vierten Jahrhunderts entstandenen apokryphen Acten. Dass die seit Ende des vierten Jahrhunderts erwähnte, aber jedenfalls ältere Basilica S. Clementis in Rom kein Grabmal des alten Bischofs nmschloss (Duchesne S. 149), beweist doch nicht die Geschichtlichkeit der in den Acten enthaltenen Angabe.

1) Anders freilich Waitz (S. 222), nach welchem F (und V) die Angabe von P geändert haben soll, „weil ihm die Existenz eines cimiterium Calisti vor der Zeit des Calistus unbegreiflich war, und er das Anstössige beseitigen wollte.“ Er hat also nicht beachtet, dass auch das alte, von Sixtus III († 440) herrührende Verzeichniss der in Calisti bestatteten Päpste die Namen von Anicetus und Soter noch nicht aufführt, also die Ueberlieferung von F und V als die ältere bestätigt (Rossi, *Roma sotteranea* II, 47, vgl. meine *Chronologie* S. 112).

2) Duchesne sieht sich daher (S. 162) genöthigt, eine ältere Redaction des Index zu statuiren, die gegen den Anfang des sechsten Jahrhunderts entstanden sei. Aber die Documente enthalten davon keine Spur; und wozu der künstliche Umweg über den Index, wenn man mit der Annahme eines Schreibfehlers in dem gemeinsamen Archetypus beider Handschriftenklassen auskommen kann?

Auch hier haben wir also wieder die Spur einer Textgestalt, welche älter ist, als die in beiden Hauptclassen von P repräsentirte.

Ich fasse die bisher gewonnenen Ergebnisse zusammen. Wenn man vorläufig absieht von den Notizen über kirchliche Bauten und Donationen, so findet sich in dem ganzen Abschnitte von Petrus bis Silvester keine nachweisbare Spur, dass der felicianische Text ein Excerpt aus einem vollständigeren Texte wäre. Ein grosser Theil der Auslassungen erklärt sich einfach aus handschriftlichen Verderbnissen, ein anderer kann wenigstens ebenso erklärt werden. Nur die Auslassung von ein paar kurzen historischen Notizen kann überhaupt aus dem epitomirenden Verfahren von F abgeleitet werden. Dagegen finden sich eine Reihe von Fällen, in welchen F gegenüber sämmtlichen Texten von P das Ursprüngliche bewahrt, darunter nicht ganz wenige, in welchen er spätere Zusätze in P noch nicht anerkennt. Mit F aber stimmt V in den meisten Fällen überein. V kann von F nicht direct abhängig sein;¹⁾ beide Texte weisen also auf eine gemeinsame Quelle zurück, welche eine unsern Texten von P gegenüber vielfach noch ursprünglichere, von jüngeren Zuthaten reinere Textgestalt darbot.²⁾ Wenn nun in einer

1) Dass V jedenfalls aus einer von F unabhängigen Quelle geschöpft hat, beweist ausser dem oben Angeführten namentlich auch die von F stark abweichende, aber mit den Katalogen aus der Zeit Hormisdas übereinstimmende Ueberlieferung der Amtszeiten der Päpste, desgleichen die richtige Anordnung Pontianus Anteros (Chronol. S. 90 f.).

2) Ganz anders bestimmt Waitz (S. 231) das Verhältniss des Excerptes aus der Zeit Conon's (V, bei Waitz C) zum felicianischen Texte. Dasselbe ist ihm „grossentheils ein weiter verkürztes, hier und da wenig verändertes Exemplar von F.“ Die Beweisführung für diesen Satz begnügt sich wieder, aus dem reichen Material ein paar einzelne Beispiele herauszugreifen, in welchen das angebliche felicianische Excerpt nochmals excerptirt zu sein scheint. Nun sind allerdings die Fälle nicht gar selten, wo der Text von F in V verkürzt ist, und einigemal trifft sich, dass hier F einen kürzeren Text bietet als P, V also den kürzeren Text noch „weiter verkürzt“ zu haben scheint. Ausser den Beispielen bei Petrus, Linus, Anacletus,

Reihe von Fällen in welchen F und V übereinstimmend Sätze, die in P erhalten sind, nicht anerkennen, eine absichtliche Kürzung eines ursprünglich vollständigeren Textes wenigstens möglich bleibt, so wäre dieselbe wenigstens nicht dem

Alexander hätte Waitz auch die vita des Fabianus anführen können, in welcher bei F der aus L entlehnte Satz über Novatus und das novatianische Schisma, bei V aber der ganze Abschnitt von 'post passionem eius' bis 'fugerunt' fehlt. Nur kann er selbst nicht leugnen, dass auch der umgekehrte Fall vorkommt, dass Worte oder ganze Sätze, die in F fehlen, in V übereinstimmend mit P erhalten sind. Diese Fälle sind noch weit häufiger als es nach Waitz erscheint, wie sich aus obiger Darlegung zur Genüge ergibt. Eine ganze Reihe von Stellen, welche F nach der Ansicht von Duchesne und Waitz in Folge seines excerpirenden Verfahrens gestrichen haben soll, sind in dem angeblich „weiter verkürzten“ Excerpte aus F noch erhalten. Es ist klar, dass auf diese Fälle, die mindestens ebenso zahlreich sind, als die der entgegengesetzten Art, die von Waitz gegebene Charakteristik der Recension V nicht passt. Wäre V wirklich nur ein wenig verändertes Exemplar von F, so müssten sämtliche in V erhaltene, in unsern Texten von F aber mit Unrecht fehlende Abschnitte in F ursprünglich gestanden haben; der Beweis also, dass die betreffenden Auslassungen in unsern Handschriften nicht auf absichtlicher Kürzung des Redactors von F, sondern nur auf Verderbnissen unserer Handschriften von F beruhten, wäre mit aller wünschenswerthen Bündigkeit geliefert. Beides bestreitet Waitz aber beharrlich. Der wirkliche Sachverhalt kann auch hier nicht zweifelhaft sein. Da bald F bald V Zusätze, Weglassungen, eigenthümliche Verderbnisse zeigt, von denen der andere Text nichts weiss, so müssen beide aus einem gemeinsamen Archetypus geflossen sein, der nach den obigen Nachweisen älter ist als das Jahr 530. Zur kritischen Herstellung dieses Archetypus ist F aus V und umgekehrt zu ergänzen. Waitz bemerkt selbst, dass V von verschiedenen Fehlern in F, die nach ihm aus A (Lu) stammen, noch frei ist, desgleichen, dass die Vitae der späteren Päpste regelmässig grössere Stellen aus P geben, die in F keine Aufnahme gefunden haben (S. 234). Hiermit ist aber bewiesen, dass V eben nicht als ein „weiter verkürztes Exemplar von F“ betrachtet werden kann. Bis auf Sixtus III gehen beide auf einen gemeinsamen Grundtext zurück. Erst von Leo dem Grossen bis Anastasius II ändert sich das Verhältniss. Aber grade in diesen späteren Abschnitten kann erst recht keine Rede davon sein, dass V, sei es auch nur „grossentheils“, ein weiter verkürztes Exemplar von F wäre. Schon eine flüchtige Vergleichung beider Texte kann Jeden davon überzeugen.

Redactor von F auf Rechnung zu schreiben, sondern müsste älteren Ursprungs sein. Nachweisbar ist dies letztere noch in dem einzigen Falle, in welchem wir bisher eine absichtliche Unterdrückung eines noch in P erhaltenen Satzes gefunden haben (bei Pontianus). Wieweit es möglich ist, in die Beschaffenheit dieses von F und V vorausgesetzten älteren Textes des *liber Pontificalis* einzudringen, wird später zu erörtern sein. Zunächst ist die Textbeschaffenheit von F noch weiter zu untersuchen.

Ich hatte die Frage ausdrücklich vorbehalten, ob etwa die Nachrichten über kirchliche Foundationen und Donationen in F absichtlich unterdrückt seien. Der Thatbestand ist folgender. Von sämmtlichen Angaben dieser Art, welche in P namentlich von der *vita Silvesters* an einen so beträchtlichen Bruchtheil des Inhaltes bilden, finden sich in F nur einige wenige. Aus der Zeit vor Silvester ist überhaupt nur die Notiz bei Anacletus erhalten: *‘hic memoriam b. Petri construxit etc.’* Bei Silvester finden sich einige Trümmer des langen Abschnittes über die Basilikenbauten und Donationen Constantins. Bei Felix II wird der Bau einer Basilika an der *via Aurelia* erwähnt. Ausserdem finden sich nur noch bei Damasus und Felix IV einige sporadische Nachrichten von Basilikenbauten, von denen die erstere durch Schuld der Abschreiber trümmerhaft überliefert ist. Dagegen finden sich in P aus der Zeit vor Silvester Nachrichten von kirchlichen Bauten ausser bei Anaclet noch bei Calistus, Fabianus, Felix I und Marcellus. Von diesen Allen fehlt die entsprechende Notiz in V nirgends, ausser bei Felix I.¹⁾

1) Bei Anaclet ist der Satz von F *‘hic memoriam beati Petri construxit dum presbyter factus fuisset a beato Petro, ubi episcopi reconderentur’* in V durch Weglassung der gesperrt gedruckten Worte verkürzt. Umgekehrt ist der Text in P erweitert: vor *‘ubi episcopi reconderentur’* ist eingeschoben *‘sen alia loca’* und nachher ein *‘sepulturae.’* Es ist dies wieder ein Beispiel, dass P den ursprünglichen Sinn durch Zuthaten verändert hat. Es versteht sich, dass die ursprüngliche Notiz lediglich auf die (angebliche) Papstgruft im Vatican iuxta b. Petrum Bezug hat, welche Anaclet erbaut haben soll.

Bei Fabianus liest schon L die darnach in P und V über-
gegangenen Worte 'multas fabricas per cimiteria fieri
iussit'. Bei Marcellus sind in dem Satze 'hic rogavit
quandam matronam nomine Priscillam, et fecit
cimiterium [Novellae] Via Salaria' die gesperrten Worte
allerdings interpolirt, doch lesen auch die Handschriften
der Classe B und cod. Veron. 'hic fecit cimiterium [oder
cimiteria] via Salaria.' Bei Callistus liest V: 'hic fecit
basilicam trans Tiberim et cimiterium via Appia quod
dicitur Calisti.' P liest ebenso: 'hic fecit basilicam trans
Tiberim,' fügt dagegen erst weiter unten, hinter der Nach-
richt von der Deposition Callists 'in cimiterio Calepodii
via Aurelia milliario III prid. id. Oct.', den längeren Zu-
satz ein: 'et fecit aliud cimiterium via Appia, ubi multi
sacerdotes et martires requiescunt, quod appellatur usque
in hodiernum diem cimiterium Calisti.' Bei Felix I
liest P: 'hic fecit basilicam in via Aurelia ubi et sepul-
tus est milliario secundo ab Urbe Roma', dagegen F und
V nur 'sepultus est in cimiterio suo via Aurelia milliario
secundo.' In meiner Chronologie (S. 108 ff.) habe ich nun
die Ansicht zu begründen gesucht, dass die (jedenfalls
anachronistische) Notiz über den Basilikenbau des Cal-
listus später hinzugefügt sei;¹⁾ den angeblichen Basiliken-
bau Felix' I aber habe ich für eine spätere Verwechselung
mit Felix II erklärt. Dagegen wollte ich die Nachricht
über den Bau des cimiterium Callisti ebenso wie die
entsprechenden Angaben bei Fabianus und Marcellus be-
reits der Urschrift des Liber Pontificalis zutheilen. Be-
stimmend war für mich die Beobachtung, dass bis auf Sil-
vester wol mehrfach Bauten von Coemeterien, aber nirgends
sonst Basilikenbauten erwähnt werden. Indessen wird sich
hierüber schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. Die
Möglichkeit bleibt stehen, dass beide Classen von Nachrichten,
die über Coemeterien und die über Basilikenbauten in dem

1) Die Annahme, dass dafür die entsprechende Angabe von L in
der vita des Julius absichtlich gestrichen worden sei, beruht, wie sich
noch zeigen wird, auf Irrthum.

ursprünglichen Papstbuche enthalten waren und dass beide in F absichtlich unterdrückt worden sind, obgleich dies für die Zeit vor Silvester (abgesehen von der eigenthümlich motivirten Auslassung bei Pontian) die einzigen Fälle wären, in welchen der Redactor von F mit Vorsatz gestrichen hätte, und obgleich ferner die Quelle für die Foundationen und Donationen erst von Silvester an begonnen zu haben scheint. Sowohl die Nachrichten bei Callistus wie die bei Felix I sind den Monumenten entlehnt. Von dem alten coemeterium Calisti an der via Appia und dem coemeterium Calepodii via Aurelia milliario III, wo nach der zeitgenössischen Angabe von L Julius I eine Basilika erbaut hat, wird die von derselben Quelle auf Julius zurückgeführte 'basilica trans Tiberim regione XIII iuxta Calistum' noch unterschieden. Es lag nahe, die Erbauung der letztgenannten Basilika dem Callistus zuzuschreiben. Wann dies zuerst geschehen ist, wissen wir nicht. An der via Aurelia ferner, milliario II, werden von den Topographen des siebenten Jahrhunderts die Grabstätten zweier Felix erwähnt, die beide Bischöfe und Märtyrer heissen. Erwähnen nun auch F und V nur bei Felix II den Bau einer Basilika an der bezeichneten Stätte, so lassen doch beide Zeugen auch Felix I bereits ebendasselbst begraben sein, setzen also die Verwechselung dieses, nach der depositio Liberiana vielmehr in Calisti (via Appia) bestatteten Bischofs mit einem Andern dieses Namens schon voraus. Ja schon die (von Rossi wiederhergestellte) Inschrift Sixtus' III im coemeterium Calisti und darnach das martyrologium Hieronymianum verlegen das Grabmal Felix I an die via Aurelia (Duchesne S. 154). Der Irrthum ist also zwischen 336 (dem Abfassungsjahre der depositio Liberiana) und 440 (dem Todesjahre Sixtus' III) entstanden. Ueber das Grabmal Felix' II gibt das Buch der Päpste selbst einen zwiespältigen Bericht. Nach der Angabe von P in der vita des Liberius ist er 'in praediolo suo via Portuensi IV kal. Aug.' bestattet; nach seiner eignen vita dagegen in der von ihm erbauten Basilika an der via Aurelia milliario II, XVI (XII, XVII) kal. Dec. Ersteres ist nun

ganz bestimmt eine Verwechselung mit einem gleichnamigen afrikanischen Märtyrer, dessen Gedächtnissfeier IIII kal. Aug., in 'cimiterio ad insalatos via Portuensi milliaro II', seit Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts bezeugt ist (Duchesne S. 188 f.). Nun lassen allerdings sowohl F als V das 'via Portuensi' aus, scheinen also das Grabmal Felix' II noch nicht an dieser Stätte gesucht zu haben. Das praediolum könnte nach beiden Texten recht wohl vielmehr auf die Stätte an der via Aurelia bezogen werden, an welcher Felix II nach der Nachricht seiner vita eine Basilika erbaut haben soll. Wie P berichtet, hat er ja ebendasselbst ein Stück Feld rings um den Platz, auf dem er die Basilika errichtete, gekauft, also wirklich ein praediolum besessen. Aber das Datum seiner Deposition in F, kal. Aug., ist doch wol aus IIII kal. Aug. wie auch V liest verderbt, setzt also bereits die Verwechselung mit dem afrikanischen Märtyrer, der an eben jenem Tage verehrt wurde, voraus.¹⁾ Nur soviel lässt sich sagen, dass von den widersprechenden Angaben über Todestag und Grabmal Felix' II die zweite die ältere ist. Der hier genannte Todestag wird mit geringer, wol nur auf handschriftlicher Verschiedenheit beruhender Abweichung, in dem zeitgenössischen libellus precum der Presbyter Faustinus und Marcellinus (Bibl. Patr. Maxima Lugd. V, 652 ff.) auf X kal. Decemb. gesetzt, und so wird wol auch

1) In meiner Chronologie S. 237 suchte ich noch die widersprechenden Angaben auszugleichen. Da nämlich gleich nachher der siegreiche Einzug des Liberius in Rom auf den 2. August (IIII non. Aug.) gesetzt wird, so vermuthete ich, unter Festhaltung der Ziffer von F, dass der 1. August ursprünglich nicht den Todestag, sondern den Tag der Vertreibung des Felix bezeichnet habe, also hinter 'depositus de episcopatu' gehöre. Oder läge etwa eine noch gründlichere Verderbniss der Ziffern vor, sodass ursprünglich beide male, bei der Absetzung des Felix und beim Einzuge des Liberius IIII non. Aug. gestanden hätte? Hieraus wäre dann durch die oben besprochene Verwechselung zuerst IIII kal. Aug. als vermeintlicher Depositionstag des Felix geworden, und diese Ziffer wäre in den Handschriften von F weiter in kal. Aug. corrumpt worden. Eine Frage wird wol bei so grosser Dunkelheit gestattet sein.

die Grabstätte auf richtiger Erinnerung beruhen. Hiernach bleibt es dabei, dass die von P bei Felix I gemeldete Errichtung einer Basilika eine Verwechselung mit Felix II, und eine Steigerung des bereits in F und V bei dem ersten Papste dieses Namens eingeschlichenen Irrthums ist. Die Uebereinstimmung von V mit F hätte sich also abermals als das Ursprünglichere bewährt. Dagegen muss es dahingestellt bleiben, ob schon in der Urschrift des *liber Pontificalis* die Erbauung der basilica S. Calisti trans Tiberim regione XIII auf jenen alten Bischof zurückgeführt war, und ob diese Nachricht ebenso wie die weiteren von Cömeterienbauten des Callistus, Fabianus und Marcellus von dem Redactor des Felicianus absichtlich gestrichen worden ist.

In dem zweiten Theile des Papstbuches, der mit Silvester beginnt, wird das Verhältniss der Texte ein anderes. Die Differenzen beschränken sich hier keineswegs darauf, dass in F alle Nachrichten über Foundationen und Donationen (ausser bei Silvester, Damasus und Felix IV) fehlen. Vielmehr vermissen wir ausserdem noch eine Reihe anderweiter geschichtlicher Angaben, welche schwerlich als spätere Zusätze betrachtet werden können und öfters, wo F dieselben Erzählungen hat, bietet P einen handgreiflich vollständigeren Text. Es ging über die meiner Chronologie gesteckte Aufgabe hinaus, das Verhältniss der beiden Redactionen in diesen späteren Abschnitten genauer zu untersuchen. Dem Eindrücke, dass wir namentlich von Damasus an, in F ein blosses Excerpt vor uns haben, konnte ich selbst mich nicht entziehen (S. 109). Der Text ist hier noch weit magerer, als er nach den unvollständigen Angaben bei Duchesne (S. 18 f.) erscheint. Die Frage ist nur, ob der Redactor von F selbst der Epitomator war, oder ob er bereits einen verkürzten Text vorgefunden hat.

Bei Silvester und seinen beiden Nachfolgern ist das Verhältniss der Texte noch ziemlich einfach. Abgesehen von den Nachrichten über Foundationen und Donationen fehlen bei Silvester nur die Constitution von der

Salbung der baptizati und die Schlussbemerkung 'qui vere catholicus et confessor quievit,' bei Marcus der Zusatz 'et constitutum de omni ecclesia ordinavit,' bei Julius die Nachricht von seinem Exil und seiner glorreichen Rückkehr, und sämmtliche vier Constitutionen. Von allen diesen Stücken erkennt nun auch V nur die erste Constitution des Julius an. Die oben erwähnte Constitution Silvesters führt sich aber schon stilistisch ('hic et hoc constituit') als ein Zusatz zur vorigen ein, und enthält auch sachlich eine Beschränkung derselben. Während nämlich unmittelbar vorher die consignatio der baptizati, d. h. die Firmung, ebenso wie die Bereitung des Chrisma als bischöfliches Privilegium bezeichnet wird (. . . 'chrisma ab episcopis confici, et privilegium episcopis dedit, ut baptizatum consignarent propter haereticam suasionem'), wird hier bestimmt, dass die Salbung der Getauften mit dem Chrisma auch den Presbytern gestattet sein solle, wenn der Täufling in Todesgefahr sei ('hic et hoc constituit, ut baptizatum liniret presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem transitus mortis'). Nach einer Verordnung Innocenz' I (epist. 25 ad Decentium c. 6) blieb wenigstens die Salbung auf die Stirn, d. h. die Firmung, den Bischöfen vorbehalten, und dieselbe Bestimmung schärft noch Gelasius (epist. 12 c. 6) wieder ein. Gregor der Grosse bezeichnet dies als einen alten Brauch der römischen Kirche, an welchem er auch seinerseits festhielt; doch gestattete er in Nothfällen, wenn kein Bischof vorhanden sei, auch den Presbytern die Salbung der Stirn (ep. 24 ad Januar., vgl. ep. 9 ad eundem). Dieselbe Concession macht für den Fall, dass Häretiker sich in discrimine mortis bekehren wollen, in Gallien bereits im Jahre 441 das erste Concil von Orange (cap. 1), und das Concil von Epaon im Jahre 516 wiederholt sie (can. 16). Die römische Kirche dagegen kann, selbst wenn Gregor der Grosse nicht der erste Papst sein sollte, welcher die betreffende Erlaubniss ertheilte, doch frühestens zu Anfang des sechsten Jahrhunderts, also unter Symmachus, von der alten Strenge etwas nachgelassen haben. Es liegt

also hier, ähnlich wie bei der Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsmesse, eine von F V noch nicht anerkannte spätere Modification einer bereits früher im Buche der Päpste enthaltenen Constitution vor.

Bei Julius sind die Worte 'hic in multa tribulatione et exilio fecit mensibus decem: et post huius Constantii mortem cum gloria est reversus ad sedem b. Petri apostoli' wie bereits Duchesne selbst (S. 18 f.) richtig bemerkt, aus der vita des Lucius eingedrungen, mit welchem Julius auch im martyrol. Hieron. verwechselt ist. Das Fehlen dieser unzweifelhaft unhistorischen Angabe in F und V zeigt wieder nur, dass wir es hier mit einem späteren Zusatze in P zu thun haben.

Anders wird dagegen über die ausführlichen Nachrichten zu urtheilen sein, welche P bei Silvester, Marcus und Julius über Fundationen und Donationen erhalten hat. Unzweifelhaft muss man Duchesne Recht geben, wenn er (S. 20 f.) die kurzen Nachrichten des Felicianus über die Basilikenbauten Constantins, welche in der vita Silvesters hinter dem Verzeichnisse der Ordinationen folgen, als ein mageres Excerpt aus dem in P vollständig mitgetheilten umfassenden Schriftstücke betrachtet. Schon das 'eodem tempore', mit welchem die einzelnen Angaben eingeleitet sind, wird zum Verräther: es ist in F völlig unmotivirt, erklärt sich aber zureichend aus dem Texte von P, welcher nach Aufzählung der Donationen Silvester's den von den Donationen Constantins handelnden Abschnitt mit 'huius temporibus fecit Constantinus Augustus etc.' einführt. Dass dieses Verzeichniss eine Fälschung ist, welche bereits den Gebrauch der unächten *acta Silvestri* und die Sage von der Auffindung des h. Kreuzes voraussetzt, kann hier auf sich beruhen: genug, dass das, wie auch Duchesne urtheilt, vom *liber Pontificalis* ursprünglich ganz unabhängige Schriftstück schon durch den Redactor von F vorausgesetzt wird. Hier bietet nun auch V wesentlich denselben Text wie P, nur mit einigen Kürzungen am Schluss, die jedoch mit der Redaction in F gar nichts zu schaffen haben. Bei Marcus und

Julius fehlen die Nachrichten über Basilikenbauten und Donationen auch in V, obwohl die Bauten des letztgenannten Bischofs schon bei L verzeichnet stehen. Merkwürdig, dass sich hier der Text von P zu L wie ein ziemlich magerer Auszug verhält. Bei L lesen wir Folgendes: 'hic multas fabricas fecit: basilicam in via Portuensi milliario III, basilicam in via Flaminia milliario II quae vocatur Valentini, basilicam Juliam, quae est regione VII iuxta forum D. Trajani, basilicam trans Tiberim regione XIII iuxta Calistum, basilicam in via Aurelia milliario III ad Calistum.' Dagegen schreibt P: 'fecit duas basilicas, unam in Urbe Roma iuxta forum, alteram trans Tiberim. Fecit autem et coemeteria tria, unum via Flaminia et aliud via Aurelia atque aliud via Portuensi.'¹⁾ Da sonst der Text von L vollständig in das Buch der Päpste übergegangen ist, so erklärt sich diese einzige Ausnahme wol daraus, dass der Verfasser des letzteren seine Angaben nicht direct aus L, sondern aus derselben Quelle geschöpft hat, der er überhaupt seine Angaben über Foundationen und Donationen entnahm.

Bei den spätern Päpsten seit Liberius unterliegt es vollends keinem Zweifel, dass hier die Nachrichten über Bauten und Donationen absichtlich in F weggelassen sind. Es fragt sich nur, ob etwa auch in diesem Theile des liber Pontificalis die Streichungen schon dem ältern, von dem Redactor des Jahres 530 bereits vorgefundenen Texte angehören. Auf den ersten Blick scheint dies freilich unmöglich. Denn obwohl auch V hier stark verkürzt, so hat er doch öfters Nachrichten dieser Rubrik erhalten, wo sie bei F fehlen (bei Damasus die Notiz 'hic dedicavit platoniam in catacumbis, ubi corpora Petri et Pauli apostolorum iacuerunt; quam et versibus ornavit'; ferner bei

1) Der Text des cod. Vat. 3764 lässt die 'basilica trans Tiberim' weg und schreibt dafür 'via Aurelia'. Es ist dies ein offener Schreibfehler, der mich jedoch früher (Chronologie S. 110) verleitete, die basilica trans Tiberim als absichtlich weggelassen zu betrachten, weil P ihre Erbauung schon dem Callistus zugeschrieben habe.

Sixtus III, Leo I, Hilarus, Symmachus, Hormisda, Johann IV und bei vielen der spätern Päpste) und umgekehrt fehlen sie in V grade in den beiden Fällen, wo F sie bewahrt hat (die Basilikenbauten des Damasus¹⁾ und Felix IV). Indessen kann man bemerken, dass V grade von Sixtus III an wieder häufiger Basilikenbauten erwähnt. Bis zu der vita dieses Papstes reicht aber überhaupt das nähere Verwandtschaftsverhältniss, in welchem V zu F steht. So bleiben nur die Notizen bei Damasus übrig. Hier hat V die Basilikenbauten, F die Nachricht von den Arbeiten des Damasus in den Coemeterien ausgelassen. Die Möglichkeit, dass hier ein Zufall walte, ist nicht ausgeschlossen. Grade die Rubrik der Foundationen und Donationen ist auch in vielen Handschriften von P mehr oder minder verkürzt, während der Text im Uebrigen vollständig erhalten ist. So in cod. Paris. bibl. nat. 317. cod. Mediolan. H. 111 u. a. m. (Duchesne S. 12). Auch in den vollständigsten Handschriften kommen hier Irrungen vor. So fehlen in Classe B bei Leo dem Grossen einige Donationen; aber auch in Classe A sind die von V hier mitgetheilten Donationen Valentinians' III weggelassen.

In dem ganzen Abschnitte von Liberius bis Anastasius II († 498), dem unmittelbaren Vorgänger des Symmachus, liegt der Text des Papstbuchs bei dem Redactor von 530 unzweifelhaft in einer vielfach abgekürzten Fassung vor. Es zeigt sich dies namentlich in der Schilderung der Unruhen und Kämpfe, von denen die römische Kirche unter Liberius, Bonifacius I, Sixtus III betroffen wurde, sowie in den Angaben über die Theilnahme von

1) Wenn aber Duchesne S. 20 grade diese Stelle für seine Annahme absichtlicher Auslassungen anführt, so ist das Beispiel nicht glücklich gewählt. Der vollständige Text lautet: 'fecit basilicas duas, unam iuxta theatrum sancto Laurentio et aliam ad viam Ardeatinam ubi requiescit.' Wenn nun in F die gesperrten Worte fehlen, so ist dies ein einfacher Schreibfehler; eine absichtliche Verstümmelung wäre hier unsinnig. Grade hier liegt auch in den Handschriften der Classe B ein Schreibfehler vor, nur dass diese umgekehrt die Worte 'et alteram via Ardeatina ubi requiescit' auslassen.

Innocentius I, Leo dem Grossen, Gelasius und Anastasius I an den Lehrstreitigkeiten ihrer Zeit und an den Händeln mit der orientalischen Kirche. Auch zahlreiche kleinere geschichtliche Notizen und eine Reihe von Constitutionen fehlen in F, obwol sie durchaus den Eindruck machen, ein ursprüngliches Bestandtheil des Buchs der Päpste zu bilden. Einzelnes ist bis zur Unkenntlichkeit abgekürzt, z. B. die Constitution des Siricius über die Versendung der geweihten Hostie durch den Bischof von Rom an seine Presbyter. Dieselbe lautet in P: 'hic constituit, ut nullus presbyter missas celebraret per omnem hebdomadem nisi consecratum episcopi loci designati susciperet declaratum quod nominatur fermentum.' Dagegen liest F: 'constituit ut sine consecrato episcopi loci cuiuslibet presbyter non liceret consecrari [l. consecrare]'.

Dennoch fragt sich, ob jene Kürzungen, wie Duchesne annimmt, auf Rechnung des Redactors unsres Felicianus zu setzen, oder vielmehr von demselben, als er seine Sammlung anlegte, bereits vorgefunden worden sind. Eine Vergleichung mit dem Excerpte vom Jahre 687 zeigt nun wieder, dass das Letztere der Fall ist. Bis zum Schlusse der vita Sixtus' III gibt nämlich V dieselbe Redaction des Textes wie F. Die Differenzen bestehen hier lediglich darin, dass abgesehen von kleineren Varianten, wie sie in allen Handschriften desselben Textes vorkommen und abgesehen von den vielfach verschieden überlieferten Ziffern der Amtszeiten, bald in dem einen bald in dem andern Texte einige Worte ausgefallen sind, die in dem gemeinsamen Archetypus gestanden haben müssen. Wenn man die ganze Redaction des Textes mit der ausführlichen Recension des Papstbuchs vergleicht, so zeigt sich, dass die nur in dem einen oder andern Texte der kürzeren Recension vorkommenden Auslassungen hier anders zu beurtheilen sind, als die beiden Texten gemeinsamen. Wir haben hier nicht etwa zwei von einander völlig unabhängige Auszüge, sondern ein und dasselbe, bald hier bald dort besser überlieferte Excerpt.¹⁾

1) Welcher Art die Abweichungen sind, mögen einige Beispiele

In dem ganzen Abschnitte bis Sixtus III scheint nur die vita des Liberius eine Ausnahme zu machen.¹⁾ Dagegen

zeigen. So lässt V bei den Ordinationen mehrmals 'per mensem Decemb.' weg; bei der Deposition des Damasus fehlt 'iuxta matrem suam germanam', bei der des Zosimus 'via Tiburtina', in der Constitution des Bonifacius 'vel monacha' und 'aut lavarit'. Umgekehrt fehlt in F mehrmals ein 'qui etiam' vor 'sepultus est', bei der Deposition des Damasus 'via Ardeatina', in der Constitution des Bonifacius 'nec obnoxium [curiae] vel cuiuslibet rei'. Einzelne Sätze fehlen in V bei Felix II und Damasus, in F bei Damasus, Anastasius I, Zosimus, Sixtus III.

1) Bei Liberius haben F und V theilweise einen gemeinsamen kürzeren Text, theilweise hat bald F bald V einige Sätze weggelassen. Dass der Text von F in V „noch weiter abgekürzt“ sei, gilt genau nur bis zu den Worten, bis zu denen Waitz die von ihm citirte Stelle wiedergegeben hat (S. 223. 232). Unmittelbar nachher hat V in verkürzter Fassung ein Stück, welches in F fehlt. Nach 'qui Liberius consensit et revocato eo de exilio' fährt V nämlich fort: 'habitavit in coemeterio Sanctae Agnetis apud germanam Constantii Augusti, ut quasi per eius rogatum rediret in civitatem. Sed ipsa pro eo rogare noluit quia fidelis erat in Christo.' Das Folgende ist wieder in F vollständig erhalten: 'revocaverunt Liberium de coemeterio Sanctae Agnae ubi sedebat; et ingressus Romam in ipsa hora Constantius fecit consilium cum haereticis simul Ursacius et Valens [P cum Ursacio et Valente], et eiecit Felicem de episcopatu qui erat catholicus et revocavit Liberium. Ab eodem die fuit persecutio in clero, ita ut intra ecclesiam presbyteri et clerici necarentur. Qui Felix depositus de episcopatu habitavit in praediolo suo etc.' Statt dieses ganzen Abschnitts liest V 'revocaverunt Liberium Romam; factoque concilio cum haereticis, eiecerunt Felicem de episcopatu. Habitavit in praediolo suo etc.' Weiter unten, nach 'non tamen rebaptizatus est Liberius', lassen beide die Worte aus 'et tenuit basilicam beati Petri apostoli et beati Pauli et basilicam Constantinianam annos VII'. Die folgenden Worte von P 'et persecutio magna fuit etc.' finden sich wieder nur in V, mit Ausnahme der auf die Bauten und Donationen bezüglichen Angaben. Auf den ersten Blick könnte man zwei völlig unabhängig von einander veranstaltete Excerpte statuiren, wie dies thatsächlich in dem Abschnitte von Leo dem Grossen bis Anastasius II der Fall ist. Aber die von Waitz ausgezogene Stelle zeigt das Gegentheil. Der gemeinsame Archetypus ist nur wenig kürzer als P gewesen; ob die Kürzungen, die hie und da bei V zum Theil in Stellen die F weglässt sich finden, auf Rechnung von V oder schon des Archetypus zu setzen sind, wird schwer zu ermitteln sein. Ein Theil der

hat in dem Abschnitte von Leo dem Grossen bis Anastasius II bald F bald V zusammengezogen und zwar ist hier das Verhältniss der Texte ein derartiges, dass man nicht etwa durch Einfügung des da oder dort Fehlenden ein Ganzes herstellen kann, sondern wir haben hier in der That zwei verschiedene Excerpte, die gegen den ausführlichen Text von P nur in einigen untergeordneten Varianten zusammentreffen. Eine flüchtige Vergleichung der betreffenden Stücke in F und V zeigt, dass hier beide Excerpte nichts mit einander zu thun haben.¹⁾ Erst von Symmachus an, wo F, und theilweise auch V wieder ausführlicher wird, finden sich wieder Berührungen. Der Text von V erscheint jedenfalls bei Symmachus und Johann I als ein Mischtext aus F und P. Der Thatbestand ist so klar, dass er Jedem sich aufdrängen muss. Nur beispielsweise sei auf die *vita* des Siricius oder des Bonifacius auf der einen, Leo's des Grossen oder Gelasius' auf der andern Seite hingewiesen. Gehen aber die Texte von F und V bis zu Sixtus III auf ein und dieselbe Recension des *liber Pontificalis* zurück, so lässt sich der Text der letzteren einfach durch kritische Vergleichung der beiden abgeleiteten Texte wiedergewinnen. Es ergibt sich hieraus, dass in der ersten Constitution Anastasius' I nach *'hic constituit quotiescunque evangelia recitantur sacerdotes non sederent'* unsre Handschriften von F die Worte *'sed curvi starent'* und darnach die ganze folgende Constitution, welche die Ordination von überseeischen Klerikern um der Manichäer willen nur auf das schriftliche Zeugniß von fünf Bischöfen hin zulässt, ausgelassen

Weglassungen erklärt sich aber hier sehr einfach aus Abschreiberversehen, welches grade hier bei dem dreimaligen *'revocavit (revocaverunt) Liberium'* in P leicht möglich war.

1) Nur bei Simplicius, wo beide Excerpte sehr mager sind, könnte man zweifeln. Da beide die Dedicationen und die Geschichte von der Verdammung des Patriarchen Petrus von Alexandrien weglassen, so bleibt freilich da und dort ungefähr das Gleiche übrig. Aber der Rest des gemeinsamen Textes ist wenigstens verschieden redigirt, und zwar stimmt V hier mit P gegen F überein.

haben. Ebenso beruht das Fehlen der Constitution des Zosimus, welche den Klerikern den Besuch öffentlicher Wirthshäuser verbietet, lediglich auf handschriftlicher Verderbniss. Alle übrigen Constitutionen, welche P vor F voraus hat (bei Damasus, Siricius, Innocentius, Cölestinus) haben schon in dem gemeinsamen Archetypus vor F und V gefehlt. Dasselbe gilt von den mehr oder minder ausführlichen geschichtlichen Mittheilungen bei Damasus, Siricius, Innocentius, Bonifacius I, Sixtus III, um von den Nachrichten über Foundationen und Donationen völlig zu schweigen. Hie und da mag man zweifelhaft sein, ob nicht dies oder jenes erst in P hinzugefügt worden ist,¹⁾ und zuweilen bietet der kürzere Text bemerkenswerthe Varianten.²⁾ Aber im Ganzen und Grossen kann es nicht zweifel-

1) Als Beispiel diene die *vitades Damasus*, wo der Satz, welcher von den Händeln zwischen Damasus und Ursicinus handelt, in P ziemlich ungeschickt vor den Worten '*fuit temporibus Juliani*' eingefügt ist. Vorher, in der *vita Felix' II* fehlen in V alle specielleren Angaben über das angebliche Martyrium des Gegenpapstes von '*capite truncatur*' an bis '*a Damaso presbytero.*' Ich vermuthe, dass dies das Ursprüngliche ist. Die von mir noch in der Chronologie S. 237 vertheidigte Geschichte der Enthauptung Felix' II ist doch wahrscheinlich spätere Zuthat, die mit den Angaben in der *vita Liberii* und den zeitgenössischen Berichten in Widerspruch steht, und beruht wohl auf Verwechslung mit einem andern, wirklich als Märtyrer verehrten Felix, vielleicht des in den Martyrologien unter demselben Tage, XVII kal. Decemb., mit 30 Genossen aufgeführten Bischofs Felix von Nola. Die Angabe der Todesstätte '*iuxta muros Urbis ad latus Formae Trajani*' (d. h. der Wasserleitung Trajans, wonach das Versehen in meiner Chronologie S. 235 zu berichtigen ist) und die weitere Bemerkung, dass Felix dort '*cum multis clericis et fidelibus*' heimlich enthauptet worden sei, beruht wol auf richtiger lokaler Erinnerung an ein daselbst einst angerichtetes Blutbad. Die apokryphen *acta Felicis* und nach ihnen die Handschriften der Classe B geben dafür als Todesstätte eine *civitas Corana* an.

2) So heisst es in der *vita des Bonifacius* von dem Gegenpapste Eulalius, er sei nach seiner Absetzung in Rom '*in civitatem Nepesinam*' oder '*Nepissanam*' als Bischof geschickt worden, während P nur seine Verbannung nach Campanien meldet, ohne den Ort genauer anzugeben. Doch kann ich zur Zeit nicht feststellen, ob nicht auch Handschriften von P die Lesart von F und V bewahrt haben.

haft sein, dass hier der ausführlichere Text der ursprüngliche ist. Die Textbeschaffenheit beider Excerpte von Leo dem Grossen an bestätigt nur diesen Sachverhalt, da bald das eine bald das andere Stücke von P. die in dem einen von beiden fehlen, noch aufbewahrt.

Das Ergebniss aus diesem Sachverhalte ist leicht zu ziehen. Beide Redactionen, die felicianische vom Jahr 530 und die in V enthaltene kürzere Redaction vom Jahr 687, gehn bis Sixtus III auf einen und denselben Grundtext zurück, der von Petrus bis Silvester den ältesten Text des *liber Pontificalis* noch in ziemlich unversehrter Gestalt, von Silvester bis Sixtus III aber ein Excerpt eines ausführlicheren Textes repräsentirt.¹⁾ Dieser gemeinsame Grund-

1) Da F und V auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehn, so können als Spuren eines beiden gemeinsam vorliegenden verkürzten Textes nur solche Stellen angeführt werden, die in F und V gemeinsam fehlen. Dahin gehören aber aus der Zeit von Petrus bis Silvester nur ganz wenig Stellen: die Constitution Victors über die Osterfeier (bei beiden in kürzerer Fassung), die in F fehlende, in V verkürzte Constitution des Gajus, die ebenfalls in F fehlende, in V verkürzte Notiz bei Eusebius über die Häretiker, endlich die in F fehlenden, in V verkürzten Angaben über die Bauten des Callistus und Marcellus. Man sieht, dass es sich in allen diesen Fällen in V nur um eine kürzere Redaction der von P in ausführlicherer Fassung gegebenen Notizen handelt, nicht um einfache Auslassung. Derartige Kürzungen sind überhaupt für den Redactor von V charakteristisch. Es entsteht also die Frage, ob nicht auch hier die in F ausgefallenen, in V verkürzten Sätze in dem gemeinsamen Archetypus wesentlich in der Gestalt, welche P bietet, enthalten waren. Wo F und V dagegen sonst gemeinsam Sätze von P nicht anerkennen, lässt sich fast überall nachweisen, dass P nachträglich erweitert ist. Die an sich naheliegende Annahme, dass der Redactor des Archetypus, welcher in den Abschnitten von Silvester ab nachweislich gekürzt hat, dies auch in den früheren Abschnitten gethan haben werde, scheitert also, sobald man das Textverhältniss etwas genauer ins Auge fasst. Dagegen hat V allerdings auch schon in dem Abschnitte von Petrus bis Silvester den ihm mit F gemeinsamen Grundtext nachweislich verkürzt, und eine gleiche Annahme wäre bei dem Redactor von F an sich möglich, wenn sie sich nur irgend sicher erweisen liesse. Aber grade verkürzte Fassungen paralleler Texte sind in F (höchstens mit Ausnahme der Consti-

text muss älter sein als das Jahr 530. Von Leo dem Grossen an bis Anastasius II bieten die beiden Redactionen zwei von einander völlig unabhängige Excerpte; von Symmachus an liegt in F bis zum Schlusse (bis Felix IV) wesentlich derselbe Text wie in P, doch theilweise in etwas andrer Redaction vor, während V hier einen abgekürzten Mischtext aus F und P, im Folgenden bis zum Schlusse (von Bonifacius II bis Conon) einen mehr oder minder ausführlichen Auszug aus P enthält.¹⁾ Der Umstand, dass V von Leo dem Grossen bis Anastasius II ein von dem durch F repräsentirten Texte unabhängiges Excerpt gibt, beweist, dass ausser dem mit F gemeinsamen Archetypus noch eine zweite Quelle benutzt ist, wahrscheinlich ein Exemplar des vollständigen Textes von P, welches der Bearbeiter von Leo dem Grossen an selbständig excerpirte. Die Vermuthung liegt nahe, dass die erste Quelle, in der Gestalt wie sie dem späteren Epitomator vorlag, die Reihenfolge der Päpste nicht über Sixtus III hinaus fortgesetzt hat, wogegen der Redactor von 530 eine Fortsetzung derselben bis Symmachus vor sich hatte. Das Stück von 514—530 (die vitae des Hormisda, Johann I und Felix IV) ist jedenfalls eine zeitgenössische Fortsetzung des mit Symmachus endigenden

tation Victors) nirgends erweislich; von den in F allein fehlenden Stellen aber lässt sich theilweise der Nachweis führen, dass sie nur durch handschriftliche Verderbniss ausgefallen sind, dagegen (ausser bei Silvester, in dem Abschnitte über die Bauten und Donationen) nirgends der entgegengesetzte Beweis, dass das Fehlen nur auf Rechnung eines Epitomators gesetzt werden könne. Die Möglichkeit, eine Reihe von Auslassungen in F auf die letztere Weise zu erklären, kann daher höchstens bei den paar auf Bauten bezüglichen Notizen, also ausser bei Silvester noch bei Callistus, Fabianus, Marcellus und Damasus zu einiger Wahrscheinlichkeit erhoben werden.

1) In meiner Chronologie, deren Ausführungen hier zu vergleichen sind, habe ich den veroneser Text bei Liberius als Mischtext aus F und P, bei Leo dem Grossen als eine „dritte Recension“ bezeichnet (S. 90). Beides ist nach Obigem zu berichtigen. Bei Leo liegt in V offenbar ein selbständiger Auszug aus P vor, obwol zum Schlusse eine bei P (ob in allen Handschriften?) fehlende Nachricht enthalten ist.

Textes. Dieselbe lief, als der jüngere Epitomator seine Arbeit unternahm, ebenso wie die letzt vorhergehende vita des Symmachus in verschiedenen Redactionen um, von denen die eine die unseres Felicianus war. Bei Hormisda ist der ursprüngliche Text in F theilweise noch vollständiger als in P bewahrt. Grade hier gibt aber V nur ein ganz mageres Excerpt.¹⁾ Ich habe nun ferner schon in der Chronologie (S. 91) darauf hingewiesen, dass die Ueberlieferung der Ziffern der ältern Bischöfe von Petrus bis Sixtus III in V nicht die des Felicianus, sondern wesentlich dieselbe wie in den Katalogen aus der Zeit des Hormisda (Chronologie S. 77 f.) ist, nur hier und da verderbt, nach P ergänzt oder corrigirt; für die späteren Päpste liegt dieselbe Ueberlieferung wie in P zu Grunde. Auch dies scheint die obige Vermuthung zu bestätigen, dass die eine der vom Epitomator des Jahres 687 benutzten Quellen mit Sixtus III abbrach.

Bevor wir aber die Untersuchung der Quellen fortsetzen, werfen wir zunächst einen Rückblick auf die Abfassungszeit des gemeinsam in F und V vorausgesetzten Textes. Nach der Annahme von Duchesne ist der ursprüngliche Text des liber Pontificalis, wie bereits bemerkt, unter Hormisda (514 – 523), kurze Zeit nach dem Tode des Symmachus verfasst. Nun haben wir zwar schon wiederholt Spuren einer noch über die Zeit des Symmachus hinaufführenden Textgestalt gefunden. Aber jedenfalls steht fest, dass die vita des Symmachus unter Hormisda geschrieben ist und dass sich auch in den früheren Abschnitten des liber Pontificalis verschiedene Bestandtheile finden, die nur aus derselben Zeit herrühren können. Ich kann mich für diesen Sachverhalt hier im Allgemeinen auf die Untersuchungen Duchesne's (S. 174 ff.) berufen. Der Zeit des Symmachus gehören

2) Wenn sich auf die Beobachtung etwas bauen lässt, dass der Gothenkönig Theoderich bei F und V schon in der vita des Symmachus Häretiker heisst, so lässt sich daraus schliessen, dass die von F gebotene Redaction der vita des Symmachus und Hormisda nicht vor Johann I veranstaltet sein kann. Duchesne S. 27 f.

jedenfalls, wie schon Coustant nachgewiesen hat, eine ganze Reihe von Apokryphen an, wie das *constitutum Silvestri* (bei Coustant epp. pontif. I appendix p. 44 ff.), die Acten des sogenannten zweiten Concils des Silvester (Coustant l. c. p. 55 flg.), die *gesta de Xysti purgatione* (Coustant p. 117 ff.), die Acten des falschen Concils von Sinuessa unter Marcellinus (Coustant p. 29 ff.), und die *gesta Liberii* (Coustant p. 90 ff.). Die Verwandtschaft dieser Apokryphen mit den entsprechenden Abschnitten des *liber Pontificalis* ist unverkennbar, auch wenn sich eine directe Abhängigkeit des letzteren nicht immer erweisen lässt.¹⁾ Die Benutzung der falschen *acta Silvestri*, welche nach Duchesne erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts in Rom Verbreitung fanden, in der *vita Silvestri* des *liber Pontificalis*

1) Dass der *liber Pontificalis* von den Acten des falschen Concils von Sinuessa keinen Gebrauch macht, bemerkt Duchesne selbst. Aber auch die Benutzung des *constitutum Silvestri* und der zweiten Synode Silvesters ist wenigstens zweifelhaft. Denn 1) die Notiz bei Silvester aus den apokryphen *acta Silvestri* von der angeblichen Taufe des durch ein Wunder vom Aussatze geheilten Kaisers Constantin durch jenen römischen Bischof stimmt zwar sachlich mit den Angaben des *constitutum Silvestri* überein, scheint aber direct aus den älteren *acta Silvestri* geschöpft zu sein, da nur diese, nicht aber das *constitutum*, das Exil des Papstes in montem Soractem oder Syractim erwähnen. 2) Die Annahme, dass die beiden falschen Concilien Silvesters Quelle für die Constitutionen Silvesters seien, kann Duchesne (S. 177) selbst nur unter der Voraussetzung eines älteren Textes jener Apokryphen aufrecht halten. In Wahrheit liegen diejenigen Constitutionen, welche der *liber Pontificalis* mit ihnen gemein hat, in jenem in ursprünglicherer Fassung vor; diejenige, welche von der Tracht der Diakonen handelt, scheint überdies erst in der *ed. princeps* des *constitutum Silvestri* hinein interpolirt zu sein. Hierzu kommt, dass grade diejenigen Constitutionen der beiden Apokryphen, welche am handgreiflichsten auf die Zeitverhältnisse des Symmachus hinweisen, im *liber Pontificalis* fehlen, während dieses umgekehrt mehrere Constitutionen vor jenen voraus hat. Wie dem aber auch sei, jedenfalls weisen die Angaben über die Verdammung des Calixtus, Arius, Photinus, Sabellius auf einem angeblichen römischen Concil unter Silvester und die angebliche Bestätigung der nicänischen Synode durch denselben Papst auf dieselbe Schmiede hin, in welcher das *constitutum Silvestri* und die verwandten Apokryphen fabricirt worden sind.

ficalis ist evident; auch das Verzeichniss der angeblichen Stiftungen Kaiser Constantins, welches ebenfalls jene Acten voraussetzt, kann nicht älter sein. Sicher weist der Text der angeblichen Verordnung Victor's über die Ostergrenzen in die Zeit des Symmachus: 'hic fecit constitutum ad interrogationem sacerdotum de circulo [et die dominico] paschae cum presbyteris et episcopis facta collatione, et accersito Theophilo episcopo Alexandriae. facta congregatione, ut a quartadecima Luna primi mensis usque ad vigesimam primam die dominica custodiatur sanctum pascha.' Wie Duchesne (S. 29 ff. 176 f.) eingehend nachgewiesen hat, drückt das dem alten Bischof Victor in den Mund gelegte Decret genau die alexandrinische, in der Ostertafel des Patriarchen Theophilus von Alexandrien im Auftrage Kaiser Theodosius' I fixirte Osterberechnung aus, welche zur Zeit des Symmachus an die Stelle des älteren römischen Brauchs getreten ist. Als Ostergrenzen werden der 14., richtiger 15., und der 21. Nisan des jüdischen Kalenders fixirt. Während man nach römischer Sitte, wenn der 14. Nisan oder der Frühjahrsvollmond auf einen Sonnabend fiel, Ostern nicht wie in Alexandrien am Tage darauf (die XV lunae), sondern eine Woche später (die XXII lunae) feierte, wird hier bestimmt, dass der Ostersonntag niemals später als 'die XXI lunae' fallen dürfe. Ganz ebenso lautet nun die Vorschrift des angeblichen zweiten Concils unter Silvester: 'praeceptum est. paschae observantiam custodire a luna XIII usque ad XXI, ita ut dominicus dies coruscat' (Constant, app. p. 56). Es ist dieselbe Osterberechnung, welche dem 525 publicirten Cyklus des Dionysius Exiguus zu Grunde liegt.¹⁾

1) Ein anderer hiermit nicht zu vermischender Streitpunkt betrifft die alte römische Sitte, Ostern nicht später als am 21. April (XI kal. Mai.) zu feiern. In der Constitutio Silvestri wird Victorinus von Aquitanien, welcher im Jahre 457 auf Bitten des damaligen Archidiaconus, nachmaligen Papstes Hilarus den Ostercyklus reformirte, verdammt, weil er 'cyclos paschae pronuntiabat fallaces' und in Uebereinstimmung mit den Alexandrinern auch noch am 22. April (X kal. Mai.) Ostern feiern lassen wollte (Constant l. c. p. 46 f.). Dieser

Ob die Constitution Xystus' I über die Legitimation der nach Rom entbotenen und wieder heimkehrenden Bischöfe durch eine *formata* des apostolischen Stuhles aus dem zweiten Kanon des Pseudoconcils unter Silvester, welches die Schlüsse von Nicäa bestätigt, geflossen ist (Duchesne S. 178), kann zweifelhaft bleiben: die Berührung ist hier nur eine oberflächliche. Allerdings aber kann jene Constitution frühestens um die Mitte des fünften Jahrhunderts entstanden sein. Dagegen führt uns wieder der gegenwärtige Text der *vita Sixtus' III* sicher in die Zeit des Symmachus, in welcher, wie schon Coustant erwiesen hat, der Fälscher des *constitutum Silvestri* auch die apokryphen *gesta de Xysti purgatione* geschmiedet hat. In dieselbe Zeit mögen, wie Duchesne (S. 181 ff.) annimmt, die *gesta Liberii* gehören, mit denen die Angabe des *Liber Pontificalis* bei Felix II übereinstimmt, dass Constantius, der Sohn (oder wie er in den *gestis* heisst, Neffe) Constantin's des Grossen, von Eusebius von Nikomedien '*iuxta Nicomediam in Aquilone villa*' getauft worden sei. Dieses *Quid pro quo* beruht wol auf einer nachträglichen Ausgleichung des geschichtlichen Herganges von der Taufe Constantins mit der fabelhaften Angabe der in den *gesta Liberii* ausdrücklich citirten *acta Silvestri*, und begegnet uns noch einmal in den apokryphen Acten Felix' II (Baluze, *Miscell.* II, 497 ff. vgl. *Schellstrate antiqu. eccl.* I, 225 ff.). Letztere sind jedoch selbst erst aus dem *liber Pontificalis*, mit dessen Bericht über Liberius und Felix II sie vielfach wörtlich übereinstimmen, geflossen (*Chronologie* S. 236. Duchesne S. 185).¹⁾

Fall trat im Jahre 501 ein, wo Symmachus dem alten römischen Brauche gemäss Ostern am 25. März, sein Gegner Laurentius aber mit den Alexandrinern am 22. April feierte. Das Fragment des Laurentianischen Papstbuchs (Bianchini T. IV. p. LXIX) rechnet dies dem Symmachus zum Verbrechen an: '*quem rex sub occasione paschali quod non cum universitate celebraverat ad comitatum convo [caverat] rationem [de] festivitatis dissonantiā redditurum.*'

1) Zu derselben Classe von Apokryphen rechnet Duchesne S. 183 ff. auch die *gesta Eusebii presbyteri*. Da dieselben aber nach seiner Ansicht erst aus dem *Liber Pontificalis* geschöpft haben, so können sie

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass zur Zeit des Symmachus der Text des *liber Pontificalis*, auch wenn er schon vorher existirte, wenigstens mehrfache Uebearbeitungen und Interpolationen erfahren hat. Ein Theil dieser späteren Zuthaten findet sich nun unleugbar auch schon in dem von F und V benutzten Texte. Dahin gehören namentlich bei Silvester die Beziehungen auf die *acta Silvestri* und auf die falsche Synode zu Rom, die Schrift über die Bauten und Donationen Constantin's, wol auch die kurze Notiz von der Anklage und Reinigung Sixtus' III, obwohl letztere wenigstens möglicherweise in P weiter ausgeschmückt ist. Sicher enthält auch der kürzere Text schon Bestandtheile, die in die Papstgeschichte nicht vor Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts hereingekommen sein können. Dies gilt (abgesehen von der oben besprochenen Constitution Xystus' I) von der Constitution Silvesters, welche den Diakonen das Tragen der *Dalmatica* gestattet (vgl. Coustant I, 300), von der Constitution des Marcus, welche anordnet, dass der Bischof von Ostia, welcher den römischen Bischof consecrirt, das *Palium* tragen solle (Coustant I, 350), wol auch von den Constitutionen des Evarest und Soter, über die Ehrenwächter, welche den Bischof auf allen Wegen begleiten sollen, welche Duchesne (S. 197) wohl richtig in die Zeit des Symmachus versetzt, und von der Benutzung der *acta Cyriaci* in der *vita* des Eusebius (Duchesne S. 173). Andererseits finden sich Fälle, wo der Text von F und V sich noch frei von späteren Interpolationen dieser Art zeigt. Ein Beispiel dieser Art fanden wir oben bei der Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsmesse, deren Interpolation in P grade auf die Zeit des Symmachus oder seines Nachfolgers zurückweist. Bei der Constitution Victors über die Osterfeier kann man zweifeln, ob der Text derselben in F und V unvollständig überliefert, oder ursprünglich sei:¹⁾ merk-

hier ausser Betracht bleiben. Auch enthalten sie keine Beziehung zu den kirchlichen Tendenzen in der Zeit des Symmachus.

1) Letzteres ist die Annahme von Piper. Einleitung in die monumentale Theologie S. 331 Note 72.

würdig ist jedenfalls, dass grade die Hauptsache, die Festsetzung der Ostergrenze 'a XIII Luna primi mensis usque ad XXI' fehlt. Kann hier vielleicht nur eine Verderbniss des Textes vorliegen, so ist in der *vita Felix* II das Fehlen der den *gestis Liberii* entnommenen Notiz über die Taufe des Constantius durch Eusebius von Nikomedien sicher nicht zufällig. F und V haben hier nur die Worte 'hic declaravit Constantium haereticum et rebaptizatum [secundum]'. Wie uns nun die *vita* des Liberius erzählt, so handelte es sich damals in dem Streite zwischen Arianern und Orthodoxen namentlich auch um die Forderung der erstern, die mit ihnen in Kirchengemeinschaft Tretenden wiederzutaufen. Der Text ist also völlig verständlich ohne den Zusatz, der erst in der jüngeren Recension aus den apokryphen Acten des Liberius eingefügt zu sein scheint. Die Verbindung, in welche hier das Urtheil des Felix über Constantius mit dem angeblichen Märtyrertode des ersteren gebracht ist, sieht ebenfalls wie eine spätere Ausschmückung aus. Ein Beispiel ähnlicher Erweiterung des Textes aus Apokryphen hatten wir bereits bei der *vita* des Gajus gefunden, in welcher sämtliche Texte von P bereits die erst für den Anfang des sechsten Jahrhunderts bezeugte Sage vom Märtyrertode dieses Bischofs enthalten.

Indessen ist es für die Hauptfrage gleichgiltig, wieviele dem Anfange des sechsten Jahrhunderts angehörige Bestandtheile erst in den ausführlicheren Text des *Liber Pontificalis* Eingang gefunden. Die Thatsache bleibt stehen, dass auch schon der kürzere, von dem Sammler des Jahres 530 und von dem jüngeren Epitomator aus dem Jahre 687 vorgefundene Text Spuren einer Uebersetzung aus der Zeit des Symmachus und Hormisdas trägt. Wenn nun aber Duchesne behauptet, dass eben diese Zeit die Entstehungszeit der ältesten Redaction des *Liber Pontificalis* sei, so habe ich bereits im Laufe dieser Untersuchung auf eine Reihe von Merkmalen aufmerksam gemacht, welche dieser Annahme widerstreiten. Ich fasse zunächst das früher Gefundene nochmals zu-

sammen. Schon die Textbeschaffenheit sowohl des Felicianus, als auch der beiden Handschriftenklassen des längeren Textes führte auf die Vermuthung, dass die in allen Texten wesentlich übereinstimmend überlieferten vitae schon von Symmachus an zeitgenössische Fortsetzungen einer älteren, in verschiedenen Redactionen verbreiteten Schrift sind. Aus den Parteitendenzen der symmachianischen Zeit erklärt sich wol die Interpolation, aber nicht die vollständige Fälschung eines Buches, wie unser liber Pontificalis ist, welcher trotz aller fabelhaften und untergeschobenen Bestandtheile doch im Ganzen und Grossen sich von den sonstigen Apokryphen aus der Zeit des Symmachus sehr wesentlich unterscheidet. Auch spricht der, leider nur fragmentarisch erhaltene, laurentianische Doppelgänger unserer Schrift eher für die Benutzung einer schon vorhandenen Schrift zu entgegengesetzten Parteizwecken, als für die sofortige Nachahmung eines frisch aus dem Lager der Gegenpartei kommenden Fabrikates. Hierzu kommen ferner die wenigstens hier und da wie bei Telesphorus in F erhaltenen Spuren eines älteren, von den Zuthaten aus der Zeit des Symmachus noch freien Textes.

Duchesne gesteht selbst (S. 33) die Möglichkeit zu, dass die Nachrichten des laurentianischen Fragments über Anastasius II und Symmachus einer schon früher existirenden Reihe angefügt worden sind, welche mit Gelasius († 496) dem Vorgänger Anastasius' II schloss. Dann dürfte er aber nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten, dass der symmachianischen Redaction unsers liber Pontificalis unter Hormisda kein älterer Text zu Grunde liegen könne. Schon die Beschaffenheit der aus der Zeit des Hormisda noch erhaltenen Kataloge, der Kataloge Mabillons (cod. Paris 12097) und Montfaucons, des cod. Vat. Reg. 1997, des codex von Middlehill Nr. 1743, und des von Dr. Pabst erwähnten cod. Coloniensis (vgl. Chronologie S. 68 ff. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1871 S. 123 f.) ist seiner Annahme nicht günstig. Er erklärt dieselben einfach für Excerpte aus dem ausführlicheren

Texte (S. 213). Dieselben ordnen die Reihenfolge der ersten Bischöfe nach Petrus noch ganz wie Hieronymus und die älteren griechischen Kataloge: Linus, Cletus, Clemens, ohne einen von Cletus unterschiedenen Anacletus zu kennen. Dagegen gibt der ausführliche Text von P übereinstimmend mit F und dem Excerpte vom Jahre 687 die Ordnung: Linus, Cletus, Clemens, Anacletus, welche auf einer Combination jener älteren Ueberlieferung mit der der liberianischen Chronik (Linus, Clemens, Cletus, Anacletus) beruht.¹⁾ Dass ein Theil der Handschriften von P bei Anacletus die Ziffern des Clemens (ann. VIII m. II d. X) wiederholt, ist kein Beweis, dass jener Name in P ursprünglich gefehlt hat: ausser den nach L durchcorrigirten Handschriften von P (cod. Bern. 408. cod. Guelferbyt. 10. 11. codd. Vat. 1340. 1464 u. a.) bieten auch V und cod. Lucc. dieselben Ziffern wie L F (ann. XII m. X d. III), die nur in der Angabe der Tage (d. IIII oder d. VII) hier und da verderbt sind. Es liegt auf der Hand, dass die in jenen Verzeichnissen enthaltene Reihenfolge nicht aus dem combinirten Texte von P excerptirt sein kann, sondern eine ältere Ueberlieferung noch getreulich bewahrt. Der combinirte Text setzt vielmehr den Text jener Kataloge bereits als Quelle voraus. Da nun bereits F und V die combinirte Reihenfolge wiedergeben, der von beiden benutzte kürzere Text aber seine vorliegende Gestalt nicht vor der Zeit des Symmachus oder Hormisda erhalten haben kann, so setzen jene Kataloge einen älteren Text, aus dem sie geschöpft sind, voraus.

Diese ältere Liste, welche in F und P mit der Chronik des Philocalus vom Jahre 354 combinirt worden ist, will Duchesne nun einfach in der Chronik des Hieronymus wiederfinden, welche dieselbe Reihenfolge wie die Kataloge aus der Zeit des Hormisda und ausserdem noch weitere Uebereinstimmungen in den überlieferten Ziffern

1) Die Listen des Augustinus und Optatus ordnen: Linus, Clemens, Anacletus.

zeigt. Ausserdem soll der Verfasser unsres Papstbuchs noch allerlei authentische Nachrichten aus den römischen Archiven benutzt und mit zahlreichen apokryphen Thaten eigner und fremder Erfindung vermehrt haben. Dagegen wird meine Annahme eines älteren, aus der Zeit Leo's des Grossen stammenden Katalogs, welcher neben der liberianischen Chronik die zweite Hauptquelle für den liber Pontificalis gebildet habe, für ein blosses Phantasiegebilde erklärt (S. 133. 213). Aber die Zuversicht, welche Duchesne hier zur Schau trägt, steht im umgekehrten Verhältnisse zur Sicherheit seiner Argumente. Wenn er behauptet, dass ich ausser der chronologischen Notiz des cod. Vat. 3764 am Schlusse der vita Sixtus' III, für meine Annahme gar keinen andern Grund, als den der „Bequemlichkeit“ habe, so zeigt er damit nur, dass er sich nicht die Mühe genommen hat, die allerdings etwas zerstreuten Argumente in meiner Schrift auch nur zusammenzustellen. Die „Bequemlichkeit“ war hier also wohl mehr auf seiner Seite als auf der meinigen.

Die Abweichungen der verschiedenen Redactionen der gesta Pontificum von den Angaben der liberianischen Chronik fallen besonders bei der Ueberlieferung über die Namen und Amtszeiten der älteren Bischöfe ins Auge. Duchesne glaubt nun hier mit der Annahme auszukommen, dass der liberianische Katalog im fünften Jahrhundert nach Hieronymus corrigirt worden sei, und dass ein solcher corrigirter Text dem Compiler unsres Papstbuchs vorgelegen habe (S. 134). Für alle von Hieronymus abweichenden Ziffern habe dagegen lediglich der Liberianus als Quelle gedient. Gewiss würde sich eine solche Annahme durch ihre Einfachheit empfehlen. Sie liegt überdies so nahe, dass sie jedem zunächst sich aufdrängen muss, wie sie denn auch schon in meiner Chronologie erwogen worden ist (Chronologie S. 21. 132 f.). Von Petrus bis Urban sind die Ziffern für die Amtsjahre der römischen Bischöfe in F und P die des Hieronymus; für die Monate und Tage stammen sie, wie ich zuerst nachgewiesen habe (Chronologie S. 134 f.), und Duchesne in scharfsinni-

ger Weise noch näher begründet (S. 136), aus dem Liberianus oder vielmehr aus einer mit dem Liberianus gemeinsamen Quelle. Den Liberianus glaubt nun Duchesne auch als Quelle für die sämtlichen Ziffern der folgenden Bischöfe, von Pontianus bis Liberius, wo die Chronik des Philocalus abbricht, erweisen zu können (S. 137 ff.). Es fragt sich nur, ob die Annahme einer einfachen Combination des Liberianus mit Hieronymus das Räthsel wirklich löst.

1. Um mit dem letzten Nachweise zu beginnen, so bleibt auch wenn man demselben vollkommen beipflichtet, eine Schwierigkeit zurück. Man sieht, dass schliesslich beide Listen, die liberianische und die des *liber Pontificalis*, auf eine Quelle zurückgehen; trotzdem sind die Abweichungen von Pontianus an zu gross, um auch hier eine directe Benutzung des Liberianus durch P anzunehmen (vgl. die Tabelle in meiner Chronologie S. 136 f.), und Duchesne selbst sieht sich einigemal genöthigt, statt auf die liberianische Chronik selbst auf eine mit derselben gemeinsame Quelle zurückzugehn (so bei Fabianus und Eutychianus). In der That müsste der liberianische Text im Falle einer directen Benutzung durch den Verfasser des Buchs der Päpste, auf eine geradezu unglaubliche Weise corrumpt worden sein, während doch die Handschriften von P, welche nachweislich nach L corrigirt sind, (namentlich cod. Bern. 408, aber auch cod. Guelferbyt 10. 11, ferner cod. Vat. 5269, cod. Vat. 1364, dsgl. die Excerpte in cod. Vat. 341. 1340. 1464) den Beweis liefern, dass der Text des Letzteren im Ganzen sehr treu überliefert war.¹⁾ Dasselbe Bedenken steht der Annahme eines nach Hieronymus corrigirten Textes von L entgegen. Von einem solchen Texte findet sich sonst nirgends in den Handschriften eine Spur: wohl aber gibt es umgekehrt eine Handschrift des Hieronymus (cod. Fuxensis), welche nach L corrigirt ist, aber freilich grade nirgends in den Ziffern der älteren Bischöfe von Petrus bis Urban (Chronologie S. 20).

1) Ueber cod. Bern. 408 bemerkt Dr. Papst, dass seine Angaben sehr wohl zur Ergänzung oder Verbesserung des Liberianus dienen können (Chronologie S. 84).

2. Was nun aber die angebliche Benutzung des Hieronymus als Urquelle für das Buch der Päpste betrifft, so reicht diese Annahme, so plausibel sie auf den ersten Blick scheint, nicht aus. Die Uebereinstimmung der Ziffern für die Jahre erstreckt sich hier nur bis Urban und bricht bei den spätern Bischöfen ab. Man müsste also annehmen, dass wenn auch schwerlich ein Abschreiber des Liberianus, doch der Redactor des *liber Pontificalis* die liberianischen Ziffern nach Hieronymus corrigirt hätte. Aber warum hörte er damit plötzlich bei Pontianus und den folgenden Bischöfen auf? Ein Grund für dieses Abbrechen ist nirgends ersichtlich. Wohl aber erklärt sich die Uebereinstimmung mit Hieronymus grade nur für den Abschnitt von Petrus bis Urban dadurch, dass Hieronymus hier die ältere Tradition der römischen Kirche weit treuer als der Liberianus bewahrt hat. Dieser Umstand war aber einem zu Anfange des sechsten Jahrhunderts lebenden Compiler sicherlich nicht mehr bekannt; es ist also nicht anzunehmen, dass er durch eine exacte historische Kritik dazu geführt wurde, in dem bezeichneten Abschnitte den Hieronymus zu bevorzugen. Bleibt diese Erklärung aber ausgeschlossen, so sehe ich keine andere Möglichkeit ab, als einen ältern römischen Katalog zu statuiren, der sowohl von Hieronymus als auch in der Quelle, welcher der Verfasser des *liber Pontificalis* seine von L abweichenden, beziehungsweise über ihn hinausgehenden Angaben entnahm, benutzt ist.

3. Für die Zeit von Liberius ab sind nun jedenfalls Verzeichnisse der römischen Bischöfe mit Angabe ihrer Amtszeiten geführt worden, aus denen das Buch der Päpste seine weiteren Angaben geschöpft hat. Dieselben haben für die Reihenfolge der Namen und für die Ziffern der Jahre, Monate und Tage allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Dies schliesst das Eindringen zahlreicher Verderbnisse der Ziffern (wofür die Handschriften Beispiele in Menge liefern) nicht aus; aber einige Male, wo wir die Angaben noch controliren können, erweisen sie sich als zuverlässig. Es fragt sich also, woher schöpfte

der Liber Pontificalis diese Angaben? Nur für die letzten Päpste vor Hormisda — also höchstens von den letzten Decennien des fünften Jahrhunderts an — liesse sich auf eigne Erinnerung des Verfassers oder auf Mittheilungen älterer Zeitgenossen zurückgehn. Haben sich also für die Vorgänger etwa noch die Spuren einer älteren schriftlichen Quelle erhalten? Und könnte diese Quelle nicht vielleicht dieselbe sein, aus welcher auch schon für die Zeit von Petrus bis Liberius die vom Liberianus abweichenden Angaben geschöpft sind?

4. Hier tritt nun eine bereits in meiner Chronologie (S. 134) gemachte, von Dr. Pabst durch weitere Nachweise (Zeitschr. für wissensch. Theologie 1871 S. 123) bestätigte Beobachtung ein. Die kurzen Kataloge aus der Zeit des Hormisda, deren oben gedacht ist, weisen auf ein griechisch geschriebenes Original zurück. Die vom Liberianus (oder doch von dessen älterer Quelle) abweichenden Namensformen finden sich zum Theil allerdings schon bei Hieronymus, wie Cletus (*Κλητός*) für Anacletus (*Ἀνέγκλητος*)¹⁾, Evaristus (*Εὐάρεστος*) für Aristus (*Ἀριστος*), Xystus (*Ξύστος*) für Sixtus, Callistus (*Κάλλιστος*) für Calixtus. Dennoch können sie nicht aus Hieronymus geschöpft sein, denn Formen wie Osius (*Ὅσιος*) für Pius, Iginus, Yginus, Uginus, Uiginus (*Υγιεινός*) für Higinus, vielleicht auch Melciades, Melchiades (*Μελχιάδης*) für Miltiades, kommen bei Hieronymus nicht vor. Schon dieser Umstand hindert, die nahe Verwandtschaft jener Kataloge mit Hieronymus einfach aus Benutzung des letzteren zu erklären. Nun wissen wir aber, dass bis gegen Ende des dritten Jahrhunderts das Griechische die officiële Sprache der römischen Kirche war (vgl. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III 303 ff.). Hiermit stimmt, dass uns ähnliche Varianten jedenfalls nicht über den Anfang des vierten Jahrhunderts

1) Die Combination beider Namen in L ist nicht ursprünglich. Augustinus und Optatus kennen nur Anacletus, ebenso Eusebius und die griechischen Kataloge des fünften Jahrhunderts.

hinaus begegnen.¹⁾ Man kann hiernach vermuthen, dass der Katalog, welchen Hieronymus neben dem des Eusebius benutzte (Chronologie S. 24 f.), unabhängig von Hieronymus auch in die vom liber Pontificalis benutzte Quelle übergegangen ist.

5. Eine Bestätigung dieser Vermuthung bringt uns eine weitere Thatsache. Bei mehreren griechischen und orientalischen Chronographen (im *Χρονολογραφειον σύντομον*, bei Synkellos und seinem Fortsetzer Theophanes, bei Nikephoros, desgleichen bei Eutychius und Elias von Nisibis) ist uns eine aus gemeinsamer Quelle geflossene Papstliste erhalten, welche von der diocletianischen Verfolgung an bis zu Hilarus, dem Nachfolger Leo's des Grossen, fast überall mit den Katalogen aus der Zeit des Hormisda übereinstimmt (Chronologie S. 28 ff.). Für die Bischöfe vor der Verfolgung ist von einigen der genannten Chronisten, so im Chronogr. synt., bei Eutychius und Elias, offenbar Eusebius (die Liste der Kirchengeschichte) benutzt; dagegen zeigen namentlich Synkellos und Nikephoros auch schon in dem früheren Theile der Liste eine Reihe der auffälligsten Berührungen mit den späteren lateinischen Katalogen. Sogar die in verschiedene Texte des liber Pontificalis, namentlich in F, aber auch in cod. Bern. 408. Vat. 3764 u. a. (aber nicht in das Excerpt von 687) eingedrungene Umstellung des Anteros und Pontianus findet sich hier wieder. Ferner fehlt bei allen jenen griechischen und orientalischen Listen der Name des Marcellus, der auch von Hieronymus übergangen wird. Dieser Fehler hat aber sein Seitenstück an dem Fehlen des häufig mit Marcellus vermischten Marcellinus (oder Marcellianus, wie Hieronymus und die griechischen Chronographen schreiben) in den Katalogen aus der Zeit des Hormisda (F P V haben richtig beide Namen), beiläufig ein weiterer Beweis, dass jene Kataloge kein Excerpt aus P sein kön-

1) Eine Ausnahme bildet der Name Xystus für Sixtus III im Felicianus. Es ist aber klar, dass hier nur die Namensform der beiden gleichnamigen älteren Päpste beibehalten ist, während die übrigen Texte hier die später übliche lateinische Form haben.

nen. Die von den drei griechischen Chronisten gemeinsam benutzte Papstliste reichte bis zum Tode Pelagius' I († 559) und ist unter seinem Nachfolger Johann III verfasst. Nun ist aber diese Liste grade für die letzten hundert Jahre sehr unzuverlässlich überliefert; während bis auf Hilarus († 467) wesentliche Uebereinstimmung mit den lateinischen Katalogen obwaltet, beginnen von seinem Nachfolger Simplicius an sehr bedeutende Differenzen. Die den Griechen mit den Lateinern gemeinsame Quelle kann also nicht über das Jahr 467 herabgereicht haben. Noch um 27 Jahre weiter hinauf führt eine weitere Beobachtung. Der von den griechischen Chronographen benutzte Katalog enthält ausser den Namen und den Amtszeiten der Päpste auch die Kaisergleichzeitigkeiten. Dieselben brechen aber mit Leo dem Grossen (440) ab; bis hierher muss also die benutzte Quelle ursprünglich gereicht haben. Da die lateinischen Kataloge erst von Felix III an wieder Kaisergleichzeitigkeiten bieten, so folgt freilich, dass die Quelle der griechischen Kataloge nicht unmittelbar mit der für jene supponirten Quelle identisch sein kann. Hierdurch wird aber das vorhin constatirte Verwandtschaftsverhältniss nicht aufgehoben.

6. Eine völlig unabhängige Bestätigung gewinnt das gewonnene Resultat durch das früher eingehend erörterte Verhältniss des Felicianus zu dem Excerpte von 687. Wie wir gesehen haben, bieten beide Recensionen von Silvester bis Sixtus III einen und denselben, gegenüber der Recension P abgekürzten Text. Von Leo dem Grossen an dagegen sind beide Recensionen bis auf Symmachus völlig unabhängig von einander. Wir haben hier also eine weitere Spur, dass hier ursprünglich ein älterer Katalog zu Grunde liegt, der mit Sixtus III († 440) schloss. Aehnlich, wenn auch weniger sicher ist das Ergebniss, zu welchem eine Untersuchung der Ziffern des jüngeren Excerptes führt. Dieselben sind bis Sixtus III nicht die des Felicianus, sondern im Wesentlichen mit denen der alten Kataloge aus der Zeit des Hormisda identisch; von Leo dem Grossen ab liegt dieselbe Ueberlieferung wie in den

ausführlichen Texten von P zu Grunde. Bei der oben wahrscheinlich gemachten Annahme zweier Quellen von V scheint sich hieraus zu ergeben, dass die mit jenen Katalogen stimmenden Ziffern der älteren Schrift, die mit P übereinstimmenden einer Handschrift des ausführlichen Textes entnommen sind. Aus dieser Handschrift wurden die in der älteren Quelle fehlenden Namen des Anacletus und Marcellianus eingefügt, die vita des Liberius, sowie die Artikel von Leo dem Grossen an excerptirt.

7. Ganz zuletzt sei noch der chronologischen Bemerkungen in einigen Handschriften gedacht, welche auf eine stückweise Entstehung der der vita des Symmachus vorangehenden Abschnitte hindeuten. So in dem ersten Kataloge Mabillons (cod. Paris. 12097) 'ab apostolica sede Petri apostoli usque ordinationem sancti Silvestri anni CCLVII'. Bei Silvester ist ausnahmsweise der Depositionstag angemerkt: 'kal. Januar'. Eine ähnliche Notiz steht in cod. Vat. 3762 und einigen verwandten Handschriften: 'a Sancto Petro usque ad S. Silvestrum anni CC [sic] mens. X d. XV.' Diese Worte stehn hier eigenthümlicherweise am Schlusse der vita des Miltiades. Ferner lesen wir in cod. Vat. 3764 und seinen Sippen: 'a morte Silvestri usque ad hunc primum Leonem sunt anni XCIX mens. V d. XXVI.' In denselben Handschriften am Schlusse der vita Pelagius' II: 'a morte sancti Silvestri usque ad hunc primum Gregorium fuerunt anni CCXLVI'. Und wiederum ebendasselbst hinter der vita Adeodats († 676): 'a tempore ordinationis sancti Gregorii papae usque huc sunt anni LXXXXV (l. LXXXV) mens V. dies XIV.'¹⁾ Die Reihenfolge der Päpste ist in cod. Vat. 3764 bis Hadrian II († 872) fortgesetzt; es unterliegt aber keinem Zweifel, dass er aus einer älteren Handschrift abgeschrieben ist, die bis Adeodat ging (so auch Duchesne S. 205 f.). Es liegt die Annahme also nahe, dass in der benutzten Handschrift auch die Notizen bei

1) Vgl. auch die Notiz in cod. Vat. 1364 bei Stephan († 891): 'a morte Sancti Gregorii usque ad hunc Stephanum sunt anni CCLXIII (l. CCLXXXVII) mens. II'.

Sixtus III und Pelagius II enthalten waren, und dass dieselben ebenso zu beurtheilen sind, wie die bei Adeodat. Duchesne (S. 134. 205 f.) stellt dies einfach in Abrede, und nimmt an, dass sie aus den Randglossen eines Lesers entstanden seien, der die Zeiträume berechnet habe, welche die drei berühmtesten Päpste vom vierten bis achten Jahrhundert von einander trennte. Zur Verstärkung dieser Ansicht führt er an, dass die Notiz bei Sixtus III sich weder in den Handschriften von F noch in den übrigen Handschriften von P wiederfindet. Indessen ist auch die Notiz bei Silvester nur in wenigen, verhältnissmässig jungen Handschriften von P erhalten, und dennoch hat schon der erste Katalog Mabillons, also einer der ältesten Texte, die wir besitzen, eine ganz ähnliche Angabe. Die Weglassung solcher Notizen ist mindestens ebenso leicht erklärlich, als ihre spätere Einfügung. Es würde vermessen sein, ausschliesslich auf ein solches, verschiedene Beurtheilungen zulassendes, Zeugniss eine Hypothese wie die der Existenz eines alten Katalogs, der zuerst bis Silvester, darnach bis Sixtus III reichte, zu bauen. Aber als Bestätigung einer Reihe anderweitiger Spuren ist dasselbe immerhin von Werth. Duchesne hat nicht wohl daran gethan, jene hier nochmals zusammengestellten Momente zu ignoriren und dadurch die Sicherheit seiner eignen Schlussfolgerungen zu erschüttern.

Natürlich wird sich die von mir vermuthete Existenz eines jetzt verlorenen älteren Katalogs aus der Zeit Leo's des Grossen (catalogus Leoninus oder Leonianus) nicht zur völligen Sicherheit erheben lassen. Aber ihre grosse Wahrscheinlichkeit glaube ich durch obige Darstellung aufs Neue erwiesen zu haben. Wo soviele unabhängige Indicien zusammentreffen, wird man an der aufgestellten Hypothese so lange festhalten müssen, bis die besprochenen Erscheinungen insgesamt plausibler erklärt sind.

Eine ungleich schwierigere und kaum jemals völlig zu lösende Aufgabe ist es freilich, jenes ältere Verzeichniss vollständig wiederherzustellen. Nur der Kern desselben, die Reihenfolge und die Amtszeiten der Bischöfe

von Petrus bis Sixtus III lässt sich mit annähernder Sicherheit herstellen (vgl. die Tafel in meiner Chronologie S. 128 ff.). Ist diese Herstellung — namentlich mit Hülfe der Kataloge aus der Zeit des Hormisda — im Wesentlichen zuverlässig, so ergibt sich, dass jener Katalog schwerlich direct aus unsrer liberianischen Chronik geflossen sein kann, und sich ebensowenig aus einer einfachen Combination derselben mit den Angaben des Hieronymus erklärt. Vermuthlich lag ein theils mit unseren Liberianus, theils mit dem Kataloge des Hieronymus und den griechischen Chronisten verwandter alter Katalog zu Grunde, dessen Fortsetzung seit der diocletianischen Verfolgung bis zu Sixtus III mit dem Kataloge der griechischen Chronisten ursprünglich identisch war.

Was die anderweiten Bestandtheile jenes Documents aus der Zeit Leo's des Grossen betrifft, so hat jedenfalls die Annahme, dass dasselbe ein Verzeichniss der Depositionen enthielt, grosse Wahrscheinlichkeit. Die in meiner Chronologie (S. 114) erörterte, von Duchesne gar nicht erwogene Thatsache, dass der liber Pontificalis die Depositionen einer Anzahl von Bischöfen doppelt verzeichnet, das einemal aus L, das andremal aus einer andern Quelle, wird kaum eine andere Erklärung zulassen. Denn schwerlich hätte sich der Verfasser des Buchs der Päpste diesen Luxus gestattet, wenn ihm nicht dieselbe Quelle, der er die Namen und Amtszeiten der Bischöfe entnahm, auch ein fortlaufendes Verzeichniss der Depositionen geliefert hätte. Es ist also kaum gestattet, als directe Quelle dieser Angaben nicht den nachgewiesenen Papstkatalog, sondern eine selbständige, in den römischen Archiven aufbewahrte Schrift über die Depositionen zu vermuthen. Die geringe Zuverlässigkeit des Verzeichnisses tritt freilich schon in denjenigen Abschnitten, in denen eine Controle durch die series episcoporum und das Kalendarium der Chronik des Philocalus möglich ist, deutlich hervor. Für die Bischöfe von Zephyrinus bis Julius ist dasselbe aus einer der depositio Liberiana verwandten, aber hier und da vollständigeren Quelle geflossen: die Angaben über die äl-

teren Bischöfe sind absolut werthlos, und dass auch die Depositionstage für die Nachfolger des Julius öfters verderbt sind, hat Duchesne (S. 156 ff.) richtig gezeigt.¹⁾ Von Sixtus III bis Felix III sind in F P die Depositionstage nur bei Leo dem Grossen (aber falsch) und bei Simplicius überliefert und werden vollständig erst wieder von Gelasius an, bis zu welchem zur Zeit des Symmachus die lebendige Erinnerung noch zurückreichen konnte, verzeichnet. Ich habe in diesem Umstande in meiner Chronologie (S. 114) ein neues Anzeichen dafür gefunden, dass die von dem Redactor des *liber Pontificalis* benutzte Quelle bis Sixtus III reichte; doch könnten ja möglicherweise die bemerklich gemachten Lücken (bei Sixtus III, Hilarus und Felix III) auf handschriftlicher Verderbniss beruhn.

1) Noch bei den letzten Vorgängern Sixtus' III haben sich ebenso wie bei Liberius und mehrerer seiner Nachfolger Verderbnisse eingeschlichen. Der Todestag des Liberius ist VIII kal. Oct., der *liber Pontificalis* hat VIII kal. Mai. (F V id. Sept.), der des Innocenz III id. Mart., aber P hat V kal. Aug. (F cod. Veron. V kal. Jul.). Bei Siricius, wo F P VII (VIII, VIIII) kal. Mart. [Mai.] gibt, nennt das Martyrol. Hieronym. VI kal. Dec., bei Anastasius I verzeichnen F P V kal. Mai., übereinstimmend mit dem kleinen römischen und den jüngeren Martyrologien; aber mart. Hieron. prid. non. Dec., was mit dem Ordinationstage seines Nachfolgers XII kal. Jan. gut zusammenstimmt. Die Angaben bei Damasus (III id. Dec.) und Zosimus (VII kal. Jan.) sind richtig. Dagegen soll Bonifacius, dessen Ordination auf den 29. Dec. 418 fällt, nach F P und den jüngeren Martyrologien VIII oder VIIII kal. Nov. deponirt sein, während das mart. Hieron. II non. Sept. nennt, und die Deposition des Cölestinus wird VIII id. Apr. (432) angesetzt, während er doch nicht vor Mitte Juli 432 gestorben sein kann. Indessen liegt im letzten Falle wol einfach ein Schreibfehler für VIII id. Aug. vor, und bei Bonifacius schwanken die Handschriften in der Angabe der Amtszeiten zwischen ann. III m. VIII d. VI, was dem Depositionstage des mart. Hier., und ann. III m. VIIII d. XVIII [l. XXVIII?], was dem Depositionstage des *liber Pontif.* entspricht. Es bleibt also möglich, dass die Beisetzung des Bonifacius aus unbekannten Gründen sich vom 4. Sept. bis zum 25. Oct. verzögert habe, obwol eine derartige Ausgleichung differenter Angaben sonst ihr Missliches hat. Bei Leo dem Grossen, welcher Sonntags den 29. Sept. 440 ordinirt und am 11. November 461 gestorben ist, ist wol das Datum III id. Apr. aus III id. Nov. verschrieben.

Dass der Redactor unter Hormisda schon auf ältere Vorlagen zurückblickt, kann man auch daraus schliessen, dass mit Felix III (483) die Königs- beziehungsweise Kaisergleichzeitigkeiten wieder beginnen, während die Consulate, und zwar mit grosser Genauigkeit, erst von Symmachus an (498) wieder angemerkt sind; beiderlei Angaben gehen dann bis Johann II (532) fort. Aus dergleichen Erscheinungen pflegt man sonst (ebenso wie Duchesne selbst) auf den Anfang einer neuen Fortsetzung zu schliessen. Dem Redactor des symmachianischen Papstbuchs scheint sonach ein bis Simplicius, dem Vorgänger Felix' III, fortgesetzter Text vorgelegen zu haben. Damit stimmt, dass das laurentianische Fragment jedenfalls schon die vita Anastasius' II, die nach den vorhandenen Resten zu schliessen, mit der im symmachianischen Papstbuche enthaltenen gar nichts gemein hat, selbständig hinzuthat. Ob dasselbe etwa schon mit den Nachrichten über Felix III und Gelasius der Fall war, können wir leider nicht mehr constataren.

Was die übrigen Bestandtheile des Buchs der Päpste betrifft, so sind die Angaben über die Sedisvacanzen durchgängig unglaublich, die Nachrichten über Abkunft und Heimath jedenfalls von sehr zweifelhaftem Werthe. Zur Kritik der Ordinationen ferner fehlen uns alle Mittel. Es ist also ziemlich gleichgültig, ob man jene mehr oder minder willkürlich erfundenen Mittheilungen dem Redactor vom Jahre 514 oder schon einem Früheren auf Rechnung setzt. Die Angaben über die Foundationen und Donationen scheinen aus Verzeichnissen in den römischen Archiven zu stammen; da nun die Schrift über die Donationen Constantins, welche erst im symmachianischen Buche hinzugekommen ist, das Interesse des Verfassers an dieser Art Nachrichten zu verathen scheint, so werden sie wol sämmtlich erst von ihm hinzugehan worden sein. Anders steht es mit einem Theile der Constitutionen. Unter denen der älteren Bischöfe bis Mitte des vierten Jahrhunderts haben sich wenigstens einige erhalten, die den damaligen Zeitver-

hältnissen entsprachen und unmöglich erst Jahrhunderte nachher gefälscht sein können (vgl. auch Duchesne S. 15 f.); einige andere scheinen im vierten und fünften Jahrhundert auf ältere Bischöfe zurückdatirt zu sein. Aus dem sechsten Jahrhundert stammen sicher die Constitutionen des Victor über die Ostergrenzen (wenigstens im ausführlichen Texte), des Evarest und Lucius über das bischöfliche Ehrengelait, des Silvester über die Tracht der Diakonen, des Marcus über den Bischof von Ostia, vielleicht auch die Anordnungen des Clemens, Anteros und Fabianus über die Führung der Märtyreracten. Andererseits zeigt die in dem ausführlicheren Texte erweiterte Constitution des Telesphorus über die Weihnachtsmesse und die Interpolation der Constitution des Silvester über das Chrisma, dass der von uns supponirte ältere Text bereits eine Rubrik für die päpstlichen Constitutionen enthielt, die wol schon damals ächte und unächte Bestandtheile umfasste. Eine eingehende archäologische Prüfung sämmtlicher Angaben dieser Art, welche in den Spuren von Coustant's sorgfältigen Untersuchungen weiterginge, würde vielleicht noch zu manchem interessanten Ergebnisse führen.

Am wichtigsten wäre es, wenn wir im Stande wären, in den geschichtlichen Notizen eine ältere und eine jüngere Schicht zu scheiden. Dass auch in dem bis 440 reichenden Abschnitte sehr vieles auf tendenziöser Darstellung beruht, und das Parteiinteresse des symmachianischen Erzählers verräth, ist bereits wiederholt zur Sprache gekommen. Dahin gehören die Nachrichten von den kirchlichen Kämpfen unter Liberius, Damasus, Bonifacius I, Sixtus III, welche wenigstens theilweise auch in dem von F benutzten kürzeren Texte enthalten sind. Aus derselben Zeit stammen die Zuthaten bei Eusebius und Silvester. Dagegen sind zahlreiche kleinere Notizen unverdächtiger Art und können recht wol schon älteren Ursprungs sein. Ein Interesse des Fälschers an ihrer Einfügung ist nicht zu entdecken. Die Nachrichten über die Theilnahme der Päpste an den Lehrstreitigkeiten

ihrer Zeit beginnen, abgesehen von den apokryphischen Concilien Silvesters und einer kurzen Notiz bei Bonifacius I, erst mit Leo dem Grossen, also von dem Zeitpunkte an, von welchem auch Janus (a. a. O.), ohne von meiner Hypothese über den *catalogus Leoninus* Kenntniss zu haben, den historischen, wenn auch stark im römischen Interesse gefärbten und mit berechneten Erdichtungen ausgestatteten Theil des *Liber Pontificalis* datirt.

Es sind nur noch schwache Spuren, welche zu dem älteren Vorgänger des symmachianischen Papstbuchs zurückleiten. Der kürzere bis auf Sixtus III gemeinsam von dem Sammler des Jahres 530 und dem Epitomator von 687 benutzte Text scheint demselben vielfach noch näher zu stehn, obwol er nicht blos die Zusammenarbeit mit dem *Liberianus*, sondern auch einen Theil der symmachianischen Zuthaten schon kennt. Die Darstellung der Kämpfe zwischen Liberius und Felix II scheint auch sein Interesse erregt zu haben; dagegen weiss er von der Nebenbuhlerschaft zwischen Damasus und Ursicinus noch nichts, und gibt von den Streitigkeiten zwischen Bonifacius und Eulalius, sowie von der fabelhaften Reinigung Sixtus' III nur ein paar ganz dürftige Mittheilungen. Dieses Verfahren des Epitomators, welches gerade die von dem symmachianischen Erzähler besonders reichlich mit Fälschungen bedachten Abschnitte betrifft, gibt gegenüber der Vollständigkeit seiner Mittheilungen in dem ersten Theile bis Silvester jedenfalls Anlass zu weiterem Nachdenken.

Alles erwogen, wird der ältere Text, dessen Existenz wir im Vorstehenden wahrscheinlich zu machen suchten, noch kein chronikartiges Werk im Sinne des gegenwärtigen *Liber Pontificalis*, sondern wenig mehr als ein Katalog, mit Angabe der Namen, Amtszeiten, Depositionen und einzelnen in der Folgezeit vielfach erweiterten historischen Notizen gewesen sein. Die älteste Redaction unsres Buchs der Päpste ist ungefähr ein halbes Jahrhundert jünger, wahrscheinlich unter Felix III (483—492) oder unter Gelasius

(492—496) verfasst, und ward unter Hormisdas (c. 514) von zwei verschiedenen Verfassern im entgegengesetzten Parteiinteresse fortgesetzt. Dass aber doch schon unter Sixtus III das Interesse der römischen Kirche an ihrer Vergangenheit ein sehr lebendiges war, beweist jedenfalls die Marmortafel, auf welcher jener Papst im althehrwürdigen Coemeterium des Callistus die Namen der dort bestatteten Bischöfe und Märtyrer eingraben liess.

Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs.

Von

Lic. Carl Erbes.

I. Die antiochenischen Bischöfe nach der Chronik vom J. 192 und der Chronograph Theophilus.

Am Schlusse meiner Untersuchung über Flavius Clemens von Rom und das älteste Papstverzeichniss¹⁾ habe ich mich veranlasst gesehen, ausdrücklich und nachträglich zu bemerken, dass darin noch nicht Rücksicht genommen werden konnte auf die einschlägige Arbeit Harnacks über die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe.²⁾ Hat doch Harnack daselbst auf Veranlassung einer eigenthümlichen Beziehung, welche

1) In diesen Jahrbüchern, 1878, IV. — Um von einigen augenfälligen Druckfehlern zu schweigen, bedauere ich S. 711 Z. 13 das bezeichnende *ἐπ' ἀκριβέως* und in der Parallele aus Dio ibid. Z. 5 die *Φλαυῖαν Δομιτίλλαν* übersehen zu haben, da mir doch beide Momente im Zusammenhang sehr zu Statten kommen. S. 740 Z. 11 f. v. u. heisst es klarer: Nämlich im Liberianus fehlt Anicetus ganz; „in den gegenwärtigen Handschriften des Catalogs theilt er dies Loos freilich noch mit“ etc.

2) Der vollständige Titel lautet: Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus, nach Julius Africanus und den späteren Historikern. Von Adolf Harnack. Leipzig 1878.

er zwischen den Ansätzen der römischen und der antiochenischen Bischöfe entdeckte, es nicht allein für geboten erachtet, die römischen Bischofslisten des Euseb, der Griechen und Morgenländer einer erneuten Untersuchung zu unterziehen (S. 22), sondern gleich selbst in einem Excurs (S. 73 f.) das neue Ergebniss mitgetheilt. Aber dasselbe stimmt mit dem von mir gewonnenen wenig oder gar nicht überein. Während ich die älteste und ursprüngliche Darstellung der römischen Bischofsreihe noch in der Chronik Eusebs erhalten finde und ebendaraus die auffallende Verschiedenheit in der Kirchengeschichte desselben Autors indirect ableite, mit Hülfe eines Mittelgliedes von der Gestalt des heutigen Liberianus, diesen selbst aber in der zur Zeit Augustins umlaufenden Reihenfolge einfach emendirt sehe, hat jener den grade entgegengesetzten Gang skizzirt. Nicht nur soll die erst bei Augustin vorkommende Liste im Vergleich mit Liberianus relativ ältere Textgestalt bewahren, sondern auch die Darstellung der KG. Eusebs soll ursprünglicher sein als die in der Chronik erhaltene, sodass diese durch Aenderung aus jener hergestellt worden. So soll also der Ansatz Linus ann. XII Anacletus ann. XII geändert sein in Linus ann. XIV Anacletus ann. VIII, indem zwischen Petrus und Linus zwei Jahre eingeschoben und dem Anacletus vier Jahre abgezogen wurden. Fragt man nach einem Grunde, so sagt zwar Horaz (Od. I, 34): hinc apicem rapax fortuna cum stridore acuto sustulit, hic possuisse gaudet. Bekanntlich aber standen die römischen Bischöfe, besonders die ersten und ihr Andenken unter andern Mächten als dem blinden heidnischen Zufall. Dass $12 + 2 = 14$, dagegen $12 - 4 = 8$ ist, bedarf freilich unter uns keines weitern Beweises. Im Uebrigen aber war zu fragen und zu sagen, warum denn der alte Autor, angeblich Julius Africanus, überhaupt und grade hier, grade doppelt, grade so geändert habe. Warum hat er denn nicht laut der Formel $+ 2 - 4 = - 2$ einfach entweder den Linus oder den Anacletus von ann. XII auf X vermindert, um doch dabei das Ueberlieferte möglichst zu

erhalten? Oder sind ihm die XII neben XII wirklich schon verdächtig vorgekommen, wie sie ja auch schon Volkmar¹⁾ verdächtig vorkamen; sodass er sich bewogen sah, lieber beide Ziffern preiszugeben und einfach das Ursprüngliche wieder herzustellen oder — festzuhalten? So ist es. Ich habe meinem ausführlichen Nachweis hier nichts mehr beizufügen. Ebensowenig brauche ich noch einmal zu beweisen, dass jene erst so spät auftauchende Zählung nichts anderes ist als eine naheliegende, handgreifliche Correctur der im Liberianus bewahrten alten Textgestalt. Das Richtige wird sich ja von selbst im Allgemeinen immer mehr bewähren, im Einzelnen immer genauer präzisieren.

Die hier gerügten Missgriffe stehen allerdings nicht in directem Zusammenhang mit dem eigentlichen Gegenstand Harnacks, mit der Chronologie der antiochenischen Bischöfe, wohin wir ihm jetzt folgen wollen. Das Interesse an den ignatianischen Briefen²⁾ und darum an dem Todesjahr des Ignatius selbst veranlasst ihn, die Liste der antiochenischen Bischöfe in der Chronik Eusebs zusammenzustellen und nach ihrer Zuverlässigkeit überhaupt zu fragen. Offenbar ist auf die einzelnen Daten kein Verlass, sind dieselben „wesentlich und total unbrauchbar“, wenn das Ganze nach einem künstlichen Schema arrangirt ist. Es kommt also darauf an, ein solches zu ermitteln. Nun hat es zwar eine eigene Bewandniss mit dem Suchen und Finden. Man findet leicht, was man sucht. Aber suchen darf man doch. Zwar „ein Ueberblick über die Amtszeiten der Bischöfe führt zu keiner Einsicht in das Schema, nach welchem dieselben arrangirt sein könnten“ (S. 15). Dagegen „die Vergleichung der chronologischen Ansätze in der antiochenischen Liste mit

1) Theologische Jahrbücher 1856, S. 341.

2) Genauer: Das Interesse an ihrer Aechtheit. Ich notire dies, weil es am Anfang und Schluss der Untersuchung so sichtbar hervortritt und allem Anschein nach von Anfang bis Ende das wissenschaftliche Verfahren beeinflusst hat.

denen in der Liste der römischen Bischöfe führt in der That zu der überraschenden und folgenreichen Entdeckung“, dass die zehn ersten antiochenischen Bischöfe, von Euodius bis Philetus, je 4 Jahre oder eine Olympiade nach, die übrigen von da ab je 1 Jahr vor den Amtsantritt eines römischen Bischofs gestellt sind.

Also wirklich Schema, und zwar nicht nur eins, sondern gar zwei, jedoch mit „höherer Einheit.“ Hats mit dem Schematismus seine Richtigkeit, so ist vorläufig ziemlich gleichgültig, von wem er herrührt, ob von einem oder zwei Autoren, ob von Euseb selbst oder einem Vorgänger. Im zweiten Theil sind allerdings eigentliche Ausnahmen nicht bemerklich, dagegen im ersten Theil finden sich unter zehn Fällen vier Ausnahmen, nämlich Euodius und Ignatius folgen je 3 Jahre, und Theophilus 5 Jahre nach, Asklepiades dagegen schon 1 Jahr vor dem zugehörigen Bischof von Rom. Wenn diese „Ausnahmen“ nicht die Regel selbst wieder in Frage stellen sollen, so müssen sie erklärt werden. Zu ihrer Erklärung setzt also Harnack seinerseits mit Recht eine ältere Quelle voraus, von der Euseb in jenen vier Fällen entsprechend abgewichen. Die grösste Schwierigkeit dabei macht ihm Asklepiades. Dagegen lässt sich Theophilus ganz natürlich dem Schema wieder einpassen. Am interessantesten aber ist uns der Versuch mit den Anfängen des Euodius und Ignatius, beziehungsweise des Petrus und Linus Rom.: Denn eben wie wir selbst fanden, dass Linus nach dem ursprünglichen Ansatz nicht 66, sondern 65 u. Z. anfangte, so kommt Harnack hier bei Durchführung seines Schemas zu ganz demselben Ergebniss. Auf diesem Punkte treffen wir zusammen — aber sich kreuzend gehen unsere Wege sofort wieder auseinander. Während ich den Anfang des Petrus in 39 grade erst begreifen lehrte, muss jener seiner Voraussetzung gemäss auch diesen verlegen, von 39 auf 38 u. Z. „So stellen sich aber, fährt er (S. 27) fort, nicht nur die für Linus angesetzten Jahre präcis her (2081 bis 2095 Abr.), sondern auch der sonst so unerklärliche Ansatz des Eusebius, der zwar für die Amtszeit des Petrus

25 Jahre angibt aber 27 Jahre berechnet (2055—2082), wird nun deutlich. Die Quelle hat zwischen Tod des Petrus und Amtsantritt des Linus eine Sedisvacanz von ein bis zwei Jahren angenommen, Eusebius hat in seinem Ansatz nach ann. Abr. diese Jahre zur Amtszeit des Petrus geschlagen.“ Diese Vermuthung Harnacks halte ich für ganz unbegründet. Was? Eine Sedisvacanz? von ein bis zwei Jahren? schon in der alten Quelle? zwischen dem Tode des Petrus und dem Amtsantritt seines Nachfolgers — Linus von Rom?! Also dieser nicht von Petrus selbst eingesetzt, nicht sein (unmittelbarer) Nachfolger? Meines Wissens besteht doch das Hauptinteresse grade in der ununterbrochenen successio apostolica vor andern der römischen Bischöfe, und die sollte — nach dem Sinne der alten und ältesten „Quelle“ — grade an der Wurzel faul, gleich am Ausgangspunkt derart unterbrochen sein und mithin ganz grundlos in der Luft schweben?

Ach, man schweift oft in die Ferne, und das Rechte liegt so nah! Schon im Aeltesten Papstverzeichniss habe ich S. 731 es „sonderbar“ gefunden, dass Euseb in der Chronik den Tod des Petrus erst zu 67 u. Z. (2083 Abr.) notirt, während doch seine ann. XXV von 39 an bereits 64 ablaufen, und Linus wenigstens 66 nachfolgt. Auf S. 739 habe ich dann nach einer Erklärung gesucht, weshalb Euseb in KG. von der Chronik so „auffallend abweichend“ den Anfang des Linus auf 68 datirt, also wirklich, fügte ich leider nicht hinzu, das Ende des nunmehr erst 42 anhebenden Petrus ann. XXV, d. h. das Ende seines Episcopats und seines Lebens einheitlich und ungetrennt im Jahre 67 eintrifft. Fügt man dies hinzu und vollends noch, dass ebenfalls im Jahre 42 (2058 Abr.) der sonst als Schüler und Nachfolger des Petrus bekannte Euodius in Antiochien beginnt, so erklärt sich jene sonderbare und auffallende Erscheinung sofort dahin: Es sind die Spuren einer von Euseb benutzten alten Quelle, welche den Euodius in Antiochien a. 42 dem Petrus im Amte folgen, diesen selbst darauf von 42—67 in Rom Bischof sein liess, also seinen Nachfolger Linus daselbst a. 68 an-

hub und principiell die antiochenischen Bischöfe mit den römischen von Anfang an in Verbindung brachte. In Eusebs Chronik ist der Zusammenhang dadurch beeinträchtigt, dass der Anfang des Petrus in Rom aus anderer Rücksicht von 42 auf 39 gerückt ist,¹⁾ wonach ganz natürlich Euodius nicht mehr von Petrus a. 42 in Antiochien eingesetzt werden oder bleiben konnte.²⁾

Für das weitere stellen wir jetzt die römischen und die antiochenischen Bischöfe zusammen, und zwar so, dass wir die Ansätze der ersteren nicht allein nach der Chronik Eusebs selbst, sondern auch nach den erhaltenen Andeutungen seiner Quelle durchgeführt geben. Daneben mag der Vorsicht wegen auch ihre ursprüngliche Berechnung einen Platz finden.

Römische Bischöfe.	Ursprünglich		Euseb selbst		Seine Quelle		Antiochenische Bischöfe.
Jahre	u. Z.	Abt.	u. Z.	Abt.	u. Z.	Abt.	Petrus 30 (33?)—41
Petrus a. XXV	39	—	—	2055 +2083	42	2058 +2083	= Euodius 1.
1. Linus a. XIV	65	2081	66	2082	68	2084	2085 Ignatius 2.
2. Anacletus a. VIII	79	—	—	2095		2098	
3. Clemens a. IX	87	—	—	2103		2106	
4. Euaristus a. VIII	96	2112	94	2110		2115	
5. Alexander a. X	104	2120	103	2119	107	2123	= Heron 3.
6. Sixtus a. XI	114	—	—	2130	117	2133	
7. Telesphorus a. XI	125	2141	124	2140	128	2144	= Cornelius 4.
8. Hyginus a. IV	136	2152		2150		2154	
9. Pius a. XV	140	2156	138	2154	142	2158	= Eros 5.
10. Anicetus a. XI	155	2171		2168		2173	
11. Soter a. VIII	166	2182	164	2180	169	2185	= Theophilus 6.
12. Eleutherus a. XV	174	2190	173	2189	177	2193	= Maximus 7.
13. Victor (a. XII)	189	2205	186	2202	190	2206	= Serapion 8.
14. Zephyrinus a. XII			198	2216			2228 Asklepiades
15. Callistus a. IX			211	2229	?	?	2233 Philetus.
16. Urbanus a. VIII			218	2236			
17. Pontianus a. IX			228	2246			2245 Zebinus.

1) Die Quelle hatte also ein ausdrückliches † Petrus zu 67 gesetzt: dies behielt Euseb bei, während er in seiner Chronik a. XXV löslöste. Diese Incongruenz, solange sie unverstanden war, bildete den einzigen verständigen Grund, für das Ende des Petrus in Rom 64—67 in den Handbüchern der Kirchengeschichte offen zu lassen. Fortan ist und bleibt 64 u. Z. die neronische Verfolgung.

2) Dieser Sachverhalt sei gleich festgestellt gegen alle Illusionen und Combinationen Harnacks S. 13. 67 ff.

Ja, das nenne ich ein Schema. Von Euodius bis Serapion nur die einzige Ausnahme, dass der bekannte Ignatius a. 69, im Geburtsjahr seines Freundes Polycarp, dem verhängnissvollen Jahr vor Zerstörung Jerusalems Bischof wird: eine Ausnahme, die fürwahr geeignet ist, die Regel zu bestätigen. In der That, wer einmal ein Schema anwendet, wendet auch ein rechtes an, mit rechtem Sinn. Was wäre denn der Sinn oder die Absicht gewesen, wenn der Autor die antiochenischen Bischöfe je eine Olympiade nach den römischen angesetzt hätte? Offenbar keine andere als die, um aus Mangel an wirklich überlieferten Daten bestimmte Ansätze auf diese Weise „durch ein Schema zu erzeugen.“ Aber wie ungeschickt und auch widerspruchsvoll, die reine Willkür an solch ein verrätherisches Schema zu binden, statt ihr freien Lauf zu lassen und für natürliche Abwechslung zu sorgen! Vielmehr hat der Autor, wer er auch immer war, die antiochenischen Bischöfe — ursprünglich — als gleichzeitig mit den römischen angesetzt. Dies scheinbar noch verwegener und auffälligeres Verfahren ist im Grund ganz unverfänglich und sehr unschuldiger Art: weil es, vom Ausgangspunkt und einer Ausnahme abgesehen, eigentliche und genaue Chronologie der antiochenischen Bischöfe überhaupt nicht gibt und nicht geben will, sondern sich damit begnügt, am überlieferten Faden der chronologisch bestimmten römischen Bischöfe die antiochenischen nach ihren Zeitgenossen allgemein einzureihen eben als Zeitgenossen, also auf diese Weise ihre Chronologie wenigstens annähernd zu geben.¹⁾ So ist z. B. Heron Ant. Zeitgenosse des

1) Nun versteht es sich ganz von selbst und ist kein Einwand gegen die Zuverlässigkeit der Angaben, wenn nachweislich ein oder der andere antiochenische Bischof ein oder mehrere Jahre vor oder nach dem Anfang oder Ende des massgebenden römischen Zeitgenossen anfängt oder aufhört. Man musste ja doch schon gestehen, dass trotz des „Schemas“ die Angaben nicht rein willkürlich, sondern als der Wahrheit nahe kommend wesentlich richtig seien. So ist es z. B. nach der Quelle allerdings zulässig, den Ignatius noch in die mit Alexander Rom. auch dem Heron zufallende Zeit 107—116 u. Z.

Alexander, welcher seinerseits mit a. X (bei Euseb) 2123 Abr. beginnt, und dessen Nachfolgers Sixtus von Rom. Dies schrieb der Chronist im Chronistenstil einfach entsprechend:

2123 Abr. Alexander Rom. a. X

Heron Antioch.

Euseb freilich (oder ein Gewährsmann) bezog die seinen Jahren Abrahams gleichen Ansätze, welche eigentlich nur für die Anfänge der römischen Bischöfe gemeint waren, auch auf den Anfang des je darunter stehenden Antiochener. Denn wie er sich bewogen sah, den Anfang des Petrus a. XXV von 42 auf 39 u. Z. zu verlegen und im Zusammenhang damit die ganze Colonne der römischen Bischöfe zu verschieben, that er es so, dass die eingefügte Reihe der Antiochener einfach an ihrem alten Platz verblieb — im Besitz der alten Antrittsjahre. Wäre die Verschiebung eine durchgängig ganz gleichmässige gewesen, so hätte sich durchgängig ein gleicher Abstand zwischen den antiochenischen und je den zugehörigen römischen Bischöfen ergeben. Weil jedoch Euseb sonst einige Kleinigkeiten in den römischen Intervallen änderte, ergab sich Verschiedenheit. Ganz zufällig überwiegt dabei die Vierzahl der Jahre, welche Harnack mit Recht auffallend fand, aber mit Unrecht für (falsche) Olympiaden deutete, mit Unrecht darnach für das Schema selbst nahm.

Nachdem sich Alles bisher so einfach und natürlich ergeben, kommt mir ein Geständniss fast schwer an. Aber es muss heraus, denn vielleicht hat man die Sache schon selbst gemerkt. Ich habe mir nämlich, vorläufig sozusagen, einen Kunstgriff erlaubt, indem ich mit dem Auge

reichen zu lassen, aber den Heron ganz daraus zu verdrängen erlaubt sie nicht. Darnach ist spätestens das Jahr 115 für den Tod des Ignatius zulässig. Wir können hier nicht auf diese besondere Frage näher eingehen, — die Verhandlungen darüber mögen einer besondern Revision vorbehalten bleiben — aber das müssen wir doch sagen, dass sich Harnack hierbei überstürzt hat: zur charakteristischen Illustration seiner hierbei verfolgten Tendenz.

aufs Ziel gerichtet für Telesphorus trotz beigefügter a. XI nur 10 Jahre, für Anicetus trotz a. XI vielmehr 12 Jahre, endlich für Eleutherus trotz beigefügter a. XV gar nur 13 Jahre Intervall bei der chronologischen Berechnung veranschlagte. Aha, also nicht weniger als dreimal zurecht gemacht, höre ich sprechen. Nein, wir haben gar nichts zurecht gemacht, sondern nur dem Euseb nachgerechnet und mit Fug und Recht ganz dasselbe gethan, was er selbst an ganz denselben Stellen gethan hat, indem er jene 3 Bischöfe grade so veranschlagte, während er doch die abweichenden Ziffern der Amtsjahre beischrieb. Man möge sich davon überzeugen.

Aber das ist ein merkwürdiges Ergebniss und gewährt uns einen tiefen Blick in die Bischofscataloge Eusebs und sein Verfahren den Quellen gegenüber. Noch Lipsius schrieb S. 6: „Für das Papstverzeichniss hat Eusebius keine Berechnung der Amtsjahre der einzelnen Päpste nach irgend einer der damals üblichen Aeren, sondern lediglich die Reihenfolge der Namen mit Angabe der Amtsdauer vorgefunden, wogegen die Eintragung der Papstliste in das *spatium historicum*, also die Bestimmung der Antrittsjahre der einzelnen Bischöfe nach Jahren Abrahams auf des Eusebius eigne Rechnung kommt.“ Demgegenüber wissen wir jetzt: Eusebius benutzte allerdings schon in seiner Chronik ein Werk, worin die Amtszeiten der einzelnen römischen Bischöfe bereits nach irgend einer Aera berechnet waren, und zwar benutzte er es auf eigene Weise.

Um diese etwas näher zu erkennen, wollen wir die von Euseb selbst gegebenen Ansätze auch noch mit den ursprünglichen vergleichen. Der Ausgangspunkt oder Anfang des Petrus a. XXV fällt hier wie dort auf das Jahr 39 u. Z. Linus a. XIV ist bei Euseb zwar von 65 auf 66 verschoben, doch da sein Intervall um 1 Jahr gekürzt wird, so treffen die Anfänge des Anacletus a. VIII in 79 und seines Nachfolgers in 87 richtig ein. Weiter aber steht der Anfang des Euaristus bei Euseb schon auf 94 statt auf 96, sodass also Clemens a. IX nur mit 7 Jahren berechnet

ist. Indess werden die hier unterdrückten 2 Jahre alsbald dadurch wieder eingebracht, dass Euaristus a. VIII selbst und sein Nachfolger Alexander a. X um je 1 Jahr mehr veranschlagt wird. Eben daher wächst einerseits der Abstand zwischen den Ansätzen des Alexander Rom. und Heron Antioch. von 3 auf 4 Jahre, kommt andererseits der Anfang des Sixtus a. XI bei Euseb wieder auf das ursprüngliche Jahr 114 u. Z.¹⁾ Da dieses gegen 117 in der fraglichen Quelle, wie 39 gegen 42, um 3 Jahre zurücksteht, so müsste von hier ab wieder der alte Abstand von 3 Jahren eintreten, wenn Euseb von hier ab rücksichtslos die Ansätze der Quelle in seine Rechnung übertragen hätte. Doch das ist nicht der Fall. Weil der Anfang der Partie bei Sixtus zwar 3, dagegen das Ende bei Victor mit 186 gegen 190 um 4 Jahre zurücksteht, so musste dazwischen 1 Jahr bei Euseb nothwendig ganz ausfallen, während etwaige weitere Aenderungen der Intervalle sich gegenseitig ausgleichen. Nun aber berechnet Euseb gleich Sixtus a. XI nur mit 10 Jahren, weshalb die folgenden Abstände zwischen Telesphorus R. und Cornelius A. wie zwischen Pius R. und Eros A. auf 4 Jahre steigen; ebenso berechnet er den Pius a. XV nur mit 14 Jahren, weshalb der Abstand zwischen dem Anfang des Soter R. und des Theophilus A. gar auf 5 Jahre anwuchs. Indem er dagegen den Soter a. VIII mit 9 Jahren veranschlagte, musste im folgenden der Abstand wieder auf die Vierzahl Jahre zurückgehen. Diese Variation der Intervalle mag willkürlich sein oder einen

1) Wer diese Art, das Jahr 114 für den Anfang des Sixtus zu erreichen, merkwürdig findet, könnte dadurch bestätigt sehen, dass mit Sixtus, bis auf welchen noch zur Zeit des Irenaeus die historische Erinnerung der römischen Kirche reichte (Eus. KG. V, 24) ein zweites Stück der ältesten Papstliste beginne, wie Lipsius S. 169 aus andern Zeichen schloss. Indess finde ich einmal das Einbringen der 2 Jahre natürlicher als ihre vorhergehende Unterdrückung, sodann sehe ich nach Beleuchtung der Anfangspartie keinen genügenden Grund mehr, hier (etwa mit festem Anfangspunkt 114) ein zweites Stück zu beginnen.

vernünftigen Grund und Ursprung haben,¹⁾ jedenfalls stammen sie bei Sixtus, Pius und Soter, im Gegensatz zu den beigegeführten Zahlen der Amtsjahre, nicht aus der fraglichen Quelle. Aus dieser hat Euseb nur die Berechnung des Telesphorus (a. XI) mit 10, des Anicetus (a. XI) mit 12 und des Eleutherus (a. XV) mit 13 Jahren Intervall; indem er das merkwürdige sich hier merkte und treu bewahrte (vgl. KG.: Eleutherus a. XIII = 13 Jahre), durfte er im Uebrigen auch anderen Rücksichten gerecht werden, als er die Ansätze jener brauchbaren Quelle benutzte, beziehungsweise nach Massgabe der Verschiebung bei den einzelnen Bischöfen in seiner eigenen Arbeit reducirte. Danken wir es dem Vater der Kirchengeschichte, dass er so verfahren und auch hier überliefertes treu überliefert, und grade dadurch uns rechte Würdigung seiner Arbeit und nützliche Einsicht in seine Quellen und Vorarbeiten ermöglicht hat.

Daran also können wir noch erkennen, dass Euseb in seiner Chronik bis zum Anfang des Victor ein Werk benutzte und seiner eigenen Arbeit zu Grunde legte, welches nicht allein die Reihe der römischen Bischöfe mit den Ziffern der Amtsjahre bot, sowie die antiochenischen ihnen als Zeitgenossen eingereiht hatte, sondern auch dieselben bereits in irgend eine laufende Zeitrechnung eingetragen enthielt. Es ist ein Ergebniss, das wir sofort unantastbar machen können, indem wir ihm die Krone aufsetzen. Schon Gutschmid²⁾ hat erkannt, dass in Eusebs Chronikon die Kaisergleichzeitigkeiten bis (192) Pertinax, also grade noch bis zum Anfang des B. Victor, nach antiochenischen Jahren, die im Herbst beginnen, den vom 1. Januar laufenden Jahren Abrahams gleichgesetzt sind, während dagegen von Pertinax (193) an

1) Wir werden später darauf zurückkommen und wollen hier schon andeuten, dass den meisten dieser Intervalle hier die Ziffern der Amtsjahre z. B. in KG. und Liberianus wirklich entsprechen.

2) De temporum notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonicis disputavit Alfredus a. Gutschmid. Kiel 1868. p. 2—28. (Lipsius S. 6 ff.).

alexandrinische Jahre, die im August beginnen, der Quelle zu Grunde liegen. Dazu kommt noch, wie derselbe erkannte, dass ebendasselbst für Reduction der Jahre Abrahams auf Jahre der christlichen Zeitrechnung, nach Christi Geburt von der gegebenen Jahreszahl Abrahams nur bis auf Pertinax die Zahl 2016, dagegen von da ab bis zum Schluss der Chronik (2210—2343) vielmehr 2018 abziehen ist. Ferner sagt Gutschmid selbst (p. 11): *In Pertinace non tantum consensus Eusebii cum Hieronymo cessat, sed ille etiam cum vera temporum ratione congruere desinit, et simul non intermissa eo usque argumentorum spatii historici ubertas subito exarescit: ita omnia primarium Eusebii fontem hic defecisse significant.* Zu „Allem“ kommt oder gehört nun auch die Reihe der antiochenischen Bischöfe, im Gefolge der römischen. Es ist freilich für das ganze nur ein Moment mehr, aber es ist für sich eins von selbständiger Bedeutung und eigenthümlicher Wichtigkeit. „Alles“ bestätigte also, dass jene an Daten so reiche, an Rechnung so ausgezeichnete Quelle Eusebs auch unsere Bischofslisten enthalten und in ihrer Weise schon berechnet hatte. Das hat Lipsius noch nicht hier gesucht, und Harnack noch nicht gefunden. Erst die Einsicht in das Wesen der antiochenischen Bischofsliste hat es uns entdeckt. Die Idee des Schemas, wir gestehen es gern, hat uns Harnack nahe gelegt. Er selbst war auf rechtem Weg zu neuer Erkenntniss und durfte sich freuen; aber er meinte schon am Ziele zu sein, während er erst am Ausgang stand. Der falsche Olympiadschein hat ihn verblendet und zu tieferm Eindringen unfähig gemacht. Das müssen wir doch auch gestehen.

Nachdem wir uns soweit gesichert haben, können wir weiter gehen. Jetzt wird uns Harnack nicht mehr verführen, den nächsten Ant. Asklepiades mit 1 Jahr vor Callistus R. zwar schon — ausnahmsweise — dem zweiten Schema (von wem? vgl. Harn. S. 28) einordnen, aber wegen des 4jährigen Abstandes zwischen dem folgenden Philetus A. und Urbanus R. das Olympiadschema, also die erste Quelle soweit, bis c. 220 u. Z. reichen zu lassen.

Wir sagen umgekehrt: Mit dem Ansatz des Asklepiades A. 1 Jahr vor Callistus R. beginnt deutlich das Schema des zweiten Theils, wo die antiochenischen Bischöfe bei Euseb je 1 Jahr dem römischen vorangehen; dagegen macht Philetus A. mit 4 Jahren nach Urbanus R. die einzige Ausnahme, wenn er eine Ausnahme macht und nicht vielmehr Callistus a. V (mit KG.) statt a. IX voraussetzt. Aber auch als Ausnahme macht er sich köstlich, indem er gleichfalls an zweiter Stelle dem Ignatius im ersten Theil so schön entspricht.

Weiter aber führt uns die bisher gemachte Erfahrung dazu, auch den einjährigen Abstand im fernern seiner Entstehung nach auf dieselbe Weise zu erklären. Wie im ersten Theil der 3—5jährige Rückstand der Antiochener daher rührt, dass die in der Quelle gegebenen ursprünglichen Ansätze der zugehörigen römischen Bischöfe durchgängig soviel voran (Victor von 190 auf 186) geschoben sind, so rührt der 1jährige Vorsprung der Antiochener im zweiten Theil daher, dass in der Fortsetzung der römischen Bischöfe die Ansätze der zweiten Quelle durchgängig c. 1 Jahr rückwärts (Victor von 185 auf 186) geschoben sind bei Euseb, während die Antiochener hier wie dort an ihrem alten Platze verblieben. Nämlich:

Römische Bischöfe	Euseb selbst	Seine (II) Quelle	Antiochenische Bischöfe
13. Victor „a. XII“	186	(2202)	[185 2203] [= Serapion]
14. Zephyrinus a. XII	198	2216	2215
15. Callistus a. IX	211	2229	210 2228 = Asklepiades 9.
16. Urbanus om. a. [VIII?]	218	2236	? 2235 2233 Philetus 10.
17. Pontianus a. IX	228	2246	227 2245 = Zebinus 11.
18. Anteros mens. I	238	2256	
19. Fabianus a. XIII (8)	238	2256	
20. Cornelius a. III	246	2264	
21. Lucius mens. II	250	2268	
22. Stephanus a. II	250	2268	
23. Sixtus a. XI (8)	253	2271	252 2270 = Babylas. Fabius 12. 13.
[Lib.: a. II]			(?) 2272 Demetrianus 14.
24. Dionysius a. XII	261	2279	260 2278 = Paulus 15.
[Lib.: 11 Jahre]			(?) 2283 Domnus 16.
25. Felix a. XIX (V?)	271	2289	270 2288 = Timäus ¹⁾ 17.
26. Eutychianus mens. II	278	2296	
27. Gajus (a. XV)	278	2296	— 2296 = Cyrillus 18.
28. Marcellinus	293	2311	2319 Tyrannus 19.

1) Die Zahlen der Antiochener von hier bis zum Schluss fehlen

Hierbei bleibt der sonst allerdings schwierige Umstand, dass die Darstellung Eusebs in dieser Partie der römischen Bischöfe mehrfach unrichtig, seltsam corrupt ist, vorläufig ganz ausser Betracht. Warum sollten diese Unrichtigkeiten in dieser Form nicht schon aus einer älteren Darstellung entnommen sein können,¹⁾ zumal das Schema ganz gut dabei besteht? Nur für die einsame Strecke von Pontianus bis Sixtus (227—252) bleiben Eigenheiten Eusebs uncontrolirbar. Im übrigen halten wir uns an das Schema, wie es bei ihm vorliegt. „Wie in der ersten Hälfte der Liste häufig die Zeit zweier römischen Bischöfe gleichgesetzt wird der Zeit eines antiochenischen, so ist umgekehrt in der zweiten Hälfte zweimal die Zeit zweier antiochenischen Bischöfe der eines römischen gleich.“ Dabei aber kann man doch noch auf eine nähere Erklärung der ausserordentlichen Ansätze des Demetrianus und Domnus auf 2272 und 2283 Abr. sinnen. Zwar durch letzteres Datum erscheint das Intervall des gemeinschaftlichen Zeitgenossen Dionysius Rom., nämlich 2278—2287 ehrlich und genau zwischen Paulus und Domnus getheilt, doch da sich grade 2272 für den Anfang des Demetrianus nicht ebenso verstehen lässt, so bleibt eine nähere Erklärung beider bei Euseb gegenwärtig unregelmässigen Anfänge vorbehalten.

Wichtiger ist uns hier die Frage, wann oder von wem dieses zweite Schema hergestellt worden, wie es aufzufassen ist, wie weit es sich erstreckt. Unsere Erklärung haben wir schon ausgesprochen, aber wir müssen sie noch beleuchten, besonders Harnack gegenüber. Bereits die

leider im Arm. und sind aus Hieronymus zu ergänzen, der sich aber bekanntlich nicht genau an Euseb gehalten hat. Den Timaeus setzt er zu 2288 wohl richtig, den Cyrillus zu 2297 wohl ein Jahr später. Ebenso ist auch der Rom. Marcellinus mit seinem Antrittsjahr zu ergänzen.

1) Woher hat denn Harnack das Recht zur Behauptung, dass diese Partie der Chronik, „in ihrer von Fehlern wimmelnden Construction sicher ein Werk des Eusebius ist“ (S. 19 Anm.)? Wie steht es denn hier mit KG.?! — Völlige Erklärung folgt im II. Theil.

Verschiedenheit des Schemas schien Harnack für den zweiten Theil einen andern Urheber anzuzeigen als für den ersten Theil. Demnach erklärt er bei seiner Auffassung die schematische Anordnung der Antiochener im zweiten Theil für eine Arbeit Eusebs selbst, dagegen das Schema des ersten (fälschlich bis Philetus — Urbanus erstreckten) Theils könne Euseb nicht selbst hergestellt, sondern müsse es (bei Julius Africanus) vorgefunden haben. Freilich hält er es dabei für nicht unwahrscheinlich, dass der Gewährsmann des Euseb durch irgend eine beigefügte Bemerkung sein künstliches Werk als solches bezeichnet habe. „In jedem Falle, fährt er S. 23 fort, wird man anzunehmen haben, dass Eusebius die schematische Anordnung der Bischöfe in der Chronik des Julius durchschaut hat. Dies bezeugt er durch seine eigene Arbeit an der zweiten Hälfte, wo er ja auch ein Intervall Differenz zwischen je einem römischen und einem antiochenischen Bischof gesetzt hat, allerdings ein Jahresintervall, entsprechend seiner Hauptanordnung und in theilweiser Anlehnung an richtige Ueberlieferungen.“ Sonderbar! Indem Harnack seinen Julius zu „entlasten“ sucht, wirft er dieselbe — im Grunde doch nur von ihm selbst geschürzte — Last mit doppeltem Gewicht auf den Eusebius. Dieser soll die schematische Anordnung im ersten Theil gleich durchschaut und darum (oder trotzdem?!) für den zweiten Theil ein eben solches oder ähnliches Schema angefertigt haben! Ei war das der Wetteifer eines dummen Nachahmers oder eines schlaunen Betrügers oder gar beides zugleich? Ich habe eine andere Meinung vom Vater der Kirchengeschichte. Dabei ist das Zugeständniss theilweiser Anlehnung an richtige Ueberlieferung für Harnacks Auffassung ziemlich verhänglich, für unsere ganz selbstverständlich. Weiter tadle ich gar nicht die Art, wie jener den Cyrillus in 2297 so „präcis“ dem Schema, 1 Jahr vor Gajus in 2298, nach Hieronymus eingefügt hat, frage aber: warum hat er denn nicht dasselbe folgerichtig auch mit Tyrannus A. (2319) und Marcellinus (2311) gethan? Folgerichtig wäre es zwar gewesen aber

— hier hört das Schema zu augenscheinlich auf: für Har-nack sehr unerklärlich, für uns ganz natürlich. Soweit reichte die Quelle; Marcellinus und Tyrannus, seine Zeit-genossen, hat Euseb selbst nachgetragen und eigens an-gesetzt, wie sich später noch deutlicher zeigen wird.

So bleibt es dabei, dass Euseb selbst sich nicht mit Herstellung einer künstlichen Anordnung der antiochenischen Bischöfe befasst hat. Der Schein einer solchen entstand im ersten wie zweiten Theil seiner Darstellung allerdings durch seine Schuld, aber ohne Wissen und Willen, durch den eigenthümlichen Gebrauch seiner so-zusagen in natürlichem Schema angelegten Quellen. Je mehr Darstellungen von etwas vorliegen, desto kritischer muss man alle zu Rathe ziehen, die Varianten vergleichen, combiniren und con-jiciren, um das richtige herauszufinden, wenn man sich nicht einer Quelle unbedingt anschliessen kann oder will. Je weniger Quellen man hat, desto ein-facher ist das Geschäft. Hat man gar nur eine, so muss man sich ihr fast unbedingt anschliessen, will man nicht selbst „Geschichte machen“. Nun ist aber die successio wie sedes apostolica Roms von Alters her ein beliebter Artikel der römischen Industrie, und bekanntlich ist auf die Zuspitzung des Anfangs schon sehr früh vielerlei Kunst verwandt, und das Ganze mit Fleiss propagirt worden. Da galt es also, vor allem den richtigen An-fangspunkt zu treffen, dann auch die Reihenfolge und Zahl der Amtsjahre der ersten römischen Bischöfe richtig festzustellen. Während demnach Euseb jene werthvolle, in der Reihenfolge mit dem alten Irenaeus und A. völlig übereinstimmende Arbeit bis B. Victor zu Grunde legen konnte, sah er sich bei seinem kritischen Verfahren doch veranlasst, den Anfangspunkt gegen 42 auf 39 u. Z. zu setzen und in Folge dessen die gegebenen Ansätze der römischen Bischöfe entsprechend zu verschieben. Dabei blieben die zugehörigen Antiochener ganz natürlich un-berührt an ihrem alten Platze — in neuem Sinn, mit selbständiger Bedeutung. Die Fortsetzung von Victor an-entnahm Euseb einer zweiten Quelle, welche gleichfalls

die antiochenischen Bischöfe den Ansätzen der römischen Zeitgenossenschaft anreihete. Da diese bei Victor a. XII von der eignen Rechnung ein Jahr (185 gegen 186) abwichen, so liess sich die Fortsetzung einfach dadurch anfügen, dass Victor und ihm nach die folgenden römischen Bischöfe, vorbehaltlich besonderer Aenderungen ein Jahr durchgängig verschoben wurden, wobei auch hier die antiochenischen Bischöfe unberührt blieben. Auf diese natürliche Weise kam es also, dass die antiochenischen Bischöfe bis Serapion (c. 190 u. Z.) je 3—5 Jahre nach, von da ab regelrecht je 1 Jahr vor einem entsprechenden römischen Bischof stehen in der Chronik Eusebs. Auf diese Art entstand also das künstliche und doppelte Schema bei Euseb. Er selbst merkte es damals noch nicht, dass durch die Modificationen, die er an den Ansätzen der römischen Bischöfe nöthig fand, die Ansätze der antiochenischen Bischöfe einen chronologischen Sinn erhielten, den sie in seinen Quellen nicht hatten, dass er die Ueberlieferung fälschte, weil er sie nicht ändern wollte.

Aber der Vater der Kirchengeschichte war ein fleissiger Sammler und ein gewissenhafter Forscher. Als er daher später zur Abfassung seiner Kirchengeschichte schritt und dabei bekanntlich auf die *successiones apostolicæ* ein besonderes Augenmerk richtete, da begnügte er sich nicht damit, seine frühere Darstellung einfach abzuschreiben, sondern er prüfte noch einmal die Art, wie er dazu gekommen, indem er die verschiedenen Quellen selbst wieder zur Hand nahm und aufmerksam erfrag.¹⁾ Da ging ihm ein Licht auf. Zwar sah er sich bewogen, den Linus

1) An sich möglich ist es wohl, dass Euseb inzwischen in den Besitz einer neuen Papstliste gelangt war; aber nöthig ist diese Annahme nicht, um die einzelnen Abweichungen in der KG. zu erklären. Sie erklären sich ebenso leicht aus anderer Würdigung und anderem Gebrauch der bereits früher benutzten Listen. Darüber später noch etwas. Vorläufig frage ich hier Harnack (vgl. S. 22): Wo hat Lipsius gezeigt, dass Euseb bei Abfassung seiner KG. in den Besitz einer zweiten römischen Liste gelangt war, die grade für den Zeitraum von Petrus bis Urban auf einer andern Quelle beruhte? Wie hat Euseb diese Liste seiner KG. eingefügt?

a. XII gegen XIV und Anencletus a. XII gegen VIII nach einer andern in den Zahlen scheinbar genauern Liste vorzuziehen, aber jetzt rechnet er im völligen Einklang mit jener ersten Quelle den Petrus a. XXV von 42—67, und im ursprünglichen Sinn heisst es bei ihm fortan allgemein: Zur Zeit des S. in Rom war T. in Antiochien n-ter Bischof von den Aposteln an. So oder ähnlich allgemein heisst es fortan in KG. Und es ist also ganz leicht begreiflich, weshalb Euseb in seiner KG. die so genauen Ansätze der antiochenischen Bischöfe nach seiner Chronik „preisgegeben ja verändert hat und seine Unwissenheit so indirect eingesteht“: es ist seine ehemalige Unwissenheit, die ihm bei Benutzung jener Quellen in der Chronik zu so genauen Ansätzen verholfen hat. So bezeugt also Euseb in der KG. selbst, dass wir die schematische Anordnung in seiner Chronik ihrer Entstehung nach richtig verstanden und erklärt haben.

Ehe wir nun noch die Bischöfe von Alexandrien herbeiziehen, um mit ihrer Hülfe die übrigen Quellen Eusebs weiter zu verfolgen, wollen wir noch eine Frage erheben in Betreff jener merkwürdigen ersten Quelle, welche seiner Chronik bis zum Anfang des Bischofs Victor von Rom, allgemein bis zur Zeit des Kaisers Pertinax zu Grunde liegt. Die Frage: von wem oder wann ist diese Arbeit verfasst? ist für das bisherige freilich eine nebensächliche, aber doch naheliegende und interessante. Wir haben das Werk hinlänglich kennen gelernt. Es war selbst eine Chronik, aber ohne Zweifel nicht diejenige des Julius Africanus, denn diese reichte bis 222 u. Z., wogegen jene nur bis 192 u. Z., und war nach einer andern Zeitrechnung angeordnet. Wenn man vom Ende eines solchen Werks auf die Zeit seiner Abfassung schliessen darf, so ist es c. 193 u. Z. verfasst. So hat auch der Liberianus seinen Namen daher, dass er unter dem römischen Bischofe Liberius verfasst ist, nur noch dessen Namen und Antrittsjahr enthält. Freilich haben in alter und neuer Zeit Geschichtschreiber ihre Darstellung nicht bis auf die Gegenwart durchgeführt. Einen hat der Tod übereilet;

ein anderer denkt, die Gegenwart und letzte Vergangenheit könne erst in der Zukunft recht übersehen und gehörig dargestellt werden; oder diese sei noch in frischer Erinnerung und jedermann leicht zugänglich; wenn nur erst die dunklere ältere Zeit erforscht und sichergestellt sei, so lasse sich leicht weiterbauen. Jedenfalls aber liegt es am nächsten, für unser Werk die Zeit ins Auge zu fassen, wohin sein Schluss uns führt. Dabei weist uns die Thatsache, dass es die Kaisergleichzeitigkeiten nach antiochenischen Jahren berechnete, sowie eine Liste der antiochenischen Bischöfe aufstellte, am ersten nach Antiochien selbst. In der That kennen wir einen antiochenischen Chronographen, Theophilus mit Namen. „Malalas erwähnt denselben oftmals, und zwar mit der höchsten Achtung (p. 29, 4. 59, 17, 85. 9. 157, 20. 195, 20. 220, 17. 228, 18. 252, 16. 428, 13. 17). Eine Erinnerung an das 2. und 3. Buch ad Autol. und die Erwägung des Inhalts der von Malalas mitgetheilten Notizen macht es zweifellos, dass dieser Chronograph identisch ist mit dem antiochenischen Bischof, dass aber das Werk desselben nicht identisch gewesen sein kann mit dem dritten Buch ad Autol., sondern mit dem von Theophilus ad Autol. II, 28. 30. 31. III, 19 citirten Werk *περὶ ἱστοριῶν*. Von den genannten Stellen interessirt uns hier direct nur die im X Buch p. 252, 16: *συνέβη δὲ ἐν τοῖς αὐτοῖς χρόνοις τελευτῆσαι καὶ Μάρκον τὸν ἀπόστολον ἐν Ἀλεξανδρίᾳ τῇ μεγάλῃ, ἐπίσκοπον ὄντα ἐκεῖ καὶ πατριάρχην. καὶ παρέλαβε τὴν ἐπισκοπὴν παρ' αὐτοῦ Ἀνιανός, μαθητὴς αὐτοῦ, καθὼς ὁ σοφὸς Θεόφιλος ὁ χρονογράφος συνεγράψατο*. Fasst man als Citat auch nur die Worte, Anianus, der Schüler des Marcus habe von diesem das Bischofsamt überkommen, so bleibt die Notiz schon interessant genug; denn es lässt sich aus derselben erschliessen: 1) dass die Chronographie des Theophilus eine alexandrinische Bischofsliste enthalten hat, also doch auch sicher eine antiochenische. 2) Dass die alexandrinische Bischofsliste bei Theophilus ebenso begonnen hat, wie bei Eusebius.“ Wenn in den angeführten Worten Harnack (S. 43 f.) bisher uns

recht berichtet, so mag ihm selbst „hierauf noch einmal wahrscheinlich werden, dass die alexandrinische Bischofsliste bei Eusebius die des Julius Africanus ist,“ so mögen doch wir für unsre Person nicht so schnell über den Chronographen Theophilus wegeilen und folgern vielmehr — 3) Dass auch die antiochenische Bischofsliste desselben sicher ebenso apostolisch begann, wie in der Quelle Eusebs, nämlich den Euodius seinem Lehrer Petrus in Antiochien folgen (und diesen selbst darauf nach Rom gehen liess). Ist nun schon an sich wahrscheinlich, dass Eusebius eine alexandrinische Bischofsliste auch da vorfand, wo er seine antiochenische her hat, so zeigt gleich der erste Blick auf Eusebs Chronik, dass jene ursprünglich ebenso weit reichte als diese, nur bis c. 190 u. Z., und tiefer eindringend wird man erkennen, dass jene ursprünglich ebenso angelegt war als diese, dazu mit gleichem Ausgangspunkt. Ehe wir nun aber beide Listen sammt der römischen auf eine Chronik des Theophilus zurückführen, und eben diese für die Grundlage der Chronik Eusebs halten, müssen wir noch die Zeitverhältnisse erwägen. In dieser Hinsicht ist nur zu beachten, dass Theophilus ad Autol. III. 27 auf eine Arbeit eines Chryseros verweist, ὅς ἀπὸ κρίσεως Ρώμης μέχρι τελευτῆς τοῦ ἰδίου πατρωνος αὐτοκράτορος Μ. Ἀντωνίου Οὐέρου σαφῶς πάντα ἀνέγραψεν, καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τοὺς χρόνους. „Also ist es nicht wahrscheinlich, dass er selbst bereits im ersten Jahr des Commodus geschrieben hat.“ Ich muss mich wirklich wundern, dass man das je wahrscheinlich finden konnte und selbst Volkmar¹⁾ meint: „unter Commodus schreibt er von 180, an vor dessen Tode (193), aber bald nach Marc Aurel, also um 181!“ Wo ist denn ein genügender Grund zu so frühem Ansatz? Aber indem doch Th. die Regierungszeiten der einzelnen Kaiser von Caesar an aufzählt, schliesst er ja mit Marc Aurels 19 Jahren 10 Tagen, gibt also die Dauer des Commodus nicht mehr an. Allein das hat seinen vernünftigen Grund

1) Ursprung unserer Evangelien, S. 30.

nicht darin, dass Commodus selbst noch lebte, sondern darin, dass er einfach eine Quelle referirt, die einmal nur bis Marc Aurel reichte und rechnete, wie denn Theophilus selbst überhaupt nicht bis auf die Gegenwart rechnet und rechnen will. Durchaus im Anschluss an die Arbeit des Chryseros und ihre Perioden gibt er erst die Königszeit, dann die (453) Jahre der Republik, und nachdem er darauf die Kaiser einzeln hergezählt, summirt er wieder *μέχρι Ουήρου αυτοκράτορος τελευτῆς ἔτη 225. Ἀπὸ οὖν τῆς Κύρου τελευτῆς, Ῥωμαίων δὲ ἀρχῆς Ταρκυνίου Σουπέρβου μέχρι τελευτῆς αυτοκράτορος Ουήρου, οὗ προειρήκαμεν* (sic), *ὁ πᾶς χρόνος συνάγεται ἔτη 741.* Ich frage noch einmal: wo bleibt bei diesen allgemeinen Perioden in diesem Zusammenhang überhaupt ein Grund, den Theophilus noch vor dem Tod des Commodus, bald nach dem Marc Aurels schreiben zu lassen? Da freilich die Chronographen überhaupt die Gewohnheit haben, mit dem Tode des letztverstorbenen Kaisers zu schliessen (wie Mommsen bei anderer Gelegenheit S. 588 erinnert), so mag immerhin die Chronik des Chryseros vor dem Tode des Commodus verfasst sein, obwohl sich der Abschluss grade mit dem Patron auch nachher begreifen liesse; aber dass Theophilus ebenfalls vor 193 geschrieben habe, folgt durchaus nicht aus dem einfachen Gebrauch, den er von dem Werk seines Vorgängers macht.

Die Bücher ad Autol. hat man wohl schon auf c. 181 gerückt, um dem Ansatz des Bischofs Theophilus 169 bis 176 bei Euseb möglichst nahe zu bleiben. Aber zu dem Zweck muss man den Autor nicht allein so früh schreiben, sondern auch zugleich sterben lassen. Nimmt man noch dazu die ebenso nöthige als grundlose Voraussetzung, Chryseros habe sofort nach 180 die bis zum Tode seines Patrons Marc Aurel reichenden Commentarien verfasst, auf die Theophilus schon so ganz gewöhnlich verweisen konnte, so sind der selbständigen Unwahrscheinlichkeiten nicht weniger als drei. In diese dreifache Schwierigkeit verwickelt aber allein das Vorurtheil, der Autor ad Autol. sei identisch mit dem gleichnamigen Bischof von Anti-

ochien. Schon Dodwell hat darum auf die Unterscheidung gedrungen, eben mit besonderer Rücksicht auf jene Zeitbestimmung bei Euseb. Diese Unterscheidung erscheint aber um so gebotener und der Grund um so stichhaltiger, nachdem die bis nur 192 gehende, jedenfalls sehr alte Quelle am Tage ist, worin also grade die letzten Ansätze, auch im ursprünglichen Sinn, am ehesten chronologische Genauigkeit beanspruchen, und eine um 10 und mehr Jahre zurückbleibende Zeitangabe sich nicht als eine annähernd sein sollende begreifen lässt. Darum sei denn die Unterscheidung des antiochenischen Bischofs Theophilus von dem gleichnamigen Verfasser der Bücher an Autolycus dem Urtheil der Sachkundigen bestens empfohlen.

Dürfen wir also diesem jetzt die Chronik vom J. 192 zuschreiben? Noch sehen wir uns veranlasst, seine Ansprüche darauf einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Doch das kann erst im nächsten Hefte geschehen, wo es zugleich unsere Aufgabe sein wird, in Verbindung mit einer Würdigung der alexandrinischen Bischofsliste die zweite Hälfte der antiochenischen noch einmal ins Auge zu fassen: vielleicht wird dabei auch einiges Licht fallen auf die bei Euseb besonders fehlerhafte Fortsetzung des Papstverzeichnisses.

Ueber das angebliche Epitaph des Linus.

Von

Victor Schultze.

Bereits im Jahre 1864 machte de Rossi (Bull. di arch. crist. 1864, S. 50) auf eine im Anfange des 17. Jahrh. im vatikanischen Coemeterium ausgegrabene, aber seitdem in Vergessenheit gerathene Inschrift aufmerksam, die, wenn sich ihre Authentie bestätigen sollte, in der That von weitreichender Bedeutung sein und auf ein vielumstrittenes Gebiet ein ganz neues Licht werfen würde. Denn es handelt sich um nichts Geringeres als um das Originalepitaph des ersten Nachfolgers des Petrus, des Linus, über dessen Deposition der Liber pontificalis berichtet: „qui et sepultus est juxta corpus beati petri in vaticanum.“ De Rossi, dessen Sachkenntniss auf epigraphischem Gebiete keinem Zweifel unterliegen kann, hat sich bestimmt dafür entschieden, dass der in Frage stehende, LINVS lautende Titulus als die Grabschrift des „Papstes“ Linus zu betrachten sei, und seine Autorität hat dieser Meinung innerhalb katholischer Kreise allgemeine Anerkennung verschafft, so dass neuerdings der protestantischen Forschung, speciell dem Verfasser der „Chronologie der römischen Bischöfe“ der Vorwurf ge-

macht worden ist, „diese Thatsache gar nicht in Erwägung gezogen zu haben.“¹⁾

Bei dieser Sachlage ist besonders zu bedauern, dass das merkwürdige Epitaph nicht mehr existirt, wir also allein auf die auf dasselbe Bezug nehmenden Berichte angewiesen sind. Die nachstehende Untersuchung wird dieselbe um so mehr einer genauen Prüfung zu unterziehen haben, als dies bis jetzt von der Forschung unterlassen worden ist.

Im Jahre 1615 liess Paul V — nicht Urban VIII, wie de Rossi a. a. O. angiebt — in der Peterskirche verschiedene Restaurationen vornehmen; u. A. wurde, um den Zugang zu der Confession des Apostels Petrus zu erleichtern, das Terrain der Krypta vertieft. Bei diesen Arbeiten stiess man auf eine Reihe von Gräbern, über welche, so weit bekannt, zuerst der Kanonicus Francesco Maria Torrigio (gest. c. 1649) in seiner, 1639 in zweiter unveränderter Auflage erschienenen Schrift „Le sacre grotte vaticane“ Bericht erstattete. Seine Worte sind: „Ivi (d. h. vor der Confession) furono trovati molti sepolcri de' Santi, come ancor io viddi, havendovi visto un Papa vestito con pianeta e pallio e dimostrava assai grande di statura. Non però fu punto toccato per commandamento de' Superiori, ma subito si ricoprì. Vi furono trovati anco molti cadaveri infasciati con fasci larghe un deto all' uso antico in croce. Di più in un bel pilo di tre palmi un cadavero d'un bambino, che nè anco furono tochi: ed in un altro, ove era scritto Linus, e da uno in particolare ne uscì tal odore che tutti i circostanti l'ebbero per cosa maravigliosa, come mi hanno essi referito, che vi si trovarono presenti Qui furono trovate molte medaglie di metallo, ove era scolpito Costantino Magno ed una Croce ed in altre guise“ (S. 61). — Aus dieser Relation geht hervor: 1) Torrigio war bei der Auffindung des Epitaphs nicht gegenwärtig. Denn

1) F. X. Kraus, Roma sotterranea, Freiburg 1873 S. 68 Ama. 2; vgl. de Waal, des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte, Regensb. 1871 S. 16. .

der ganze Bericht gliedert sich scharf in zwei Theile, von denen der erste das enthält, was der Verfasser selbst beobachtet hat, dagegen der zweite mit „Vi furono trovati“ anhebende das, was ihm von Andern berichtet wurde. — 2) Die Kleidung, welche die von ihm als „Papa“ bezeichnete Person trug, die Münzen mit dem Bildnisse Konstantin's d. G. und dem Kreuzeszeichen (gemeint ist wohl das Monogramm Christi) weisen diesen Gräbercomplex der nachkonstantinischen Epoche zu. — 3) Der wunderbare Geruch, welcher dem einen Sarkophage entstiegen sein soll, zeigt, dass der Bericht bereits in der Form sagenhafter Umbildung zu ihm gelangt ist.

So wird man sich zu hüten haben, durch diese Relation die Lesart LINVS gewährleistet zu finden: wenn Torrigio schon in der Wiedergabe von Inschriften, die er selbst gesehen hat, ungenau ist,¹⁾ so ist um so grössere Vorsicht geboten, wo er nach blossen Hörensagen berichtet. Er war überhaupt nicht archaeologisch gebildet und hat sich in seinem Leben mehr mit Geschichten von Heiligen und verehrten Bildern als mit ernsten Studien abgegeben.

Der Oratorianer Severano, welcher nach ihm zuerst die Inschrift wieder erwähnt,²⁾ war ihm jedenfalls an archäologischen Kenntnissen wie an kritischem Urtheil überlegen und gerade damals mit der Herausgabe der „Roma sotterranea“ Bosio's beschäftigt und dadurch auch zu epigraphischen Studien geführt. Das Buch Torrigio's hat ihm bei der Abfassung seiner „Memorie“ vorgelegen, da er S. 121 seine Leser ausdrücklich auf dasselbe verweist; auch decken sich seine Ausdrücke einigemale mit denen Torrigio's.³⁾ Aber sein Bericht lautet gerade in dem Punkte, auf welchen es hier ankommt, wesentlich anders. Nicht nur bemerkt er ausdrücklich, dass sämt-

1) Z. B. Epitaph des Junius Bassus S. 47; vgl. auch S. 438 und dazu de Rossi, Inscript. I n. 598; S. 441 und de Rossi n. 285.

2) Severano, Memorie sacre delle chiese di Roma, Roma 1630 t. I S. 120.

3) Z. B., nè è da tacere bei S. und non è da trapassare bei T.

liche Sarkophage ohne Inschriften gewesen seien, sondern er hat auch die Inschrift in der Form S. Linus, und fügt hinzu, dass sich dieselbe auf einer gesonderten, einzelnen Tafel befunden. „Nè è da tacere“, sind seine Worte, „che in fabbricar dette scale ed aprir quel sito si trovarono alcuni Corpi in Pili separati, vestiti e ligati con fasce e cinte in Croce . . . eccetto uno, il quale era in habito Pontificale: e se bene non vi erano i nomi di essi, fu creduto però molto probabilmente, che fussero di quelli dieci Santi Pontefici successori di S. Pietro, per essersi trovata particolarmente una tavola con l'Iscriittione S. Linus“ (a. a. O. S. 120). Wer in der Lage ist, die beiden Berichtstatter nach ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit zu beurtheilen, wird nicht zweifelhaft sein, wem er grössere Glaubwürdigkeit zuzuerkennen hat. Wenn de Rossi sich für die Relation Torrigio's entscheidet, so geschieht es offenbar unter dem Drucke des Strebens, die römische Tradition zu stützen, durch welches auch sonst vielfach das Urtheil dieses Gelehrten irre geleitet wird. Gerade daraus, dass sich Severano in direkten Widerspruch mit seinem Vorgänger, dessen Bericht ihm vorlag, setzt, ergibt sich mit Evidenz, dass er eine zuverlässigere Relation zu haben glaubte, und gewiss auch hatte. Denn er war Secretär Paul's V, genoss am päpstlichen Hofe eine ausserordentliche Beliebtheit und galt für einen grossen Gelehrten, so dass nicht denkbar ist, dass man ihm das vermeintliche, für die Polemik äusserst wichtige Epitaph nicht sofort mitgetheilt habe.

Wird somit eine unbefangene Forschung den Bericht Severano's als den zuverlässigern anerkennen, so ist für die weitere Erklärung der Inschrift nur ein Zweifaches gegeben: entweder ist die Interpretation Severano's zu acceptiren, also S. Linus d. h. sanctus Linus zu lesen, oder die Punktation ist zu verwerfen und die Inschrift als das Fragment eines Wortes, spec. eines Eigennamens, der auf SLINUS endigte, anzusehen. Im letzteren Falle müsste demnach die Beziehung auf Linus überhaupt aufgegeben, im ersteren die Inschrift als eine nachkonstan-

tinische, durch die Pietät eines spätern Jahrhunderts geschaffene angesehen werden. Denn das Adjectiv „sanctus“ vor dem Namen des Verstorbenen findet sich erst in nachkonstantinischer Zeit. Der Umstand jedoch, dass nur dieses Epitaph, nicht aber diejenigen der nächsten Nachfolger des Linus, deren Beisetzung im Coemetrium vaticanium der Liber pontificalis ebenfalls berichtet, zum Vorschein gekommen sind, spricht für die Conjectur... *SLINVS* als Schluss eines Eigennamens. Ueberhaupt hat, worüber an einem andern Orte, das vatikanische Gebiet bis jetzt kein christliches Monument geliefert, das über die Zeit Konstantin's zurückreiche, und es liegen Gründe vor, anzunehmen, dass man erst seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts die „*horti Agrippae*“ als Begräbnisstätte des Petrus fixirte.

Was aus der Inschrift seitdem geworden, lässt sich nicht sagen. Sie findet sich nirgends polemisch verwerthet. Bereits am Ende des 17. Jahrh. scheint sie nicht mehr existirt zu haben, jedenfalls wird sie seit Severano nicht mehr erwähnt. Die verschiedenen Bearbeiter der „*Roma sotteranea*“ verzeichnen sie nicht, ebensowenig der sehr genaue Ciampini¹⁾ und die erste Ausgabe von Bonnani's „*Templi vaticani historia*.“²⁾ Auch die von Letzterem in der zweiten Ausgabe seiner Schrift (v. J. 1700) zuerst eingeführte Ortsbestimmung des Grabes des Linus gründet sich allein auf die Mittheilungen Torrigio's und Severano's und ist von späteren Beschreibern wie Dionigi, Sarti, Settele, wieder fallen gelassen worden. Es scheint dass man an der Authentie des Epitaphs irre geworden ist.

1) Ciampini *de sacris aedificiis, Romae* 1693. Der Grundplan der Confessio Petri tab. XXV mit Angabe zahlreicher Gräber, wie denn der Verf. verspricht, die „*insigniora monumenta quae in eisdem extant cryptis hodieque visuntur*“ (S. 101) aufzuzählen. Das Schweigen betreffs des Grabes des Linus ist daher um so auffällender und beweist, dass dasselbe damals für nicht nachgewiesen galt. Auch der ältere Plan von Martino Ferraboscho vom Jahre 1620 verzeichnet es nicht (gegen de Rossi).

2) Bonanni, *Templi vaticani historia, Romae* 1696.

Dafür spricht der Umstand, dass Severano in der von ihm besorgten Ausgabe der „Roma sotteranea“ Bosio's, in welches Werk er bekanntlich auch die Resultate eigener Studien einfügte, die Inschrift mit keiner Silbe erwähnt, obgleich er sich ziemlich ausführlich über das vatikanische Coemeterium verbreitet und zwei Jahre vorher die genannten „Memorie“ publicirt hatte.

Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen.

Von

Dr. Friedrich Nitzsch.

Indem man neuerdings der Lehre vom Gewissen theils in systematischem, theils in geschichtlichem Interesse eine gesteigerte Aufmerksamkeit zuwandte, was nicht geschehen konnte, ohne dass auch die betreffenden Leistungen der Scholastiker eine sorgfältigere Beachtung fanden, drängte sich unter anderen von Neuem die Frage auf, was es mit der Theorie von der Synteresis auf sich haben möge. Die Historiker der scholastischen Ethik und Psychologie wissen, dass dieselbe bei den Theologen des Mittelalters eine ziemlich bedeutende Rolle spielt, und auch bei einem Theil der lutherischen Scholastiker tritt sie wieder hervor. Schon desshalb erheischt sie eine möglichst vollständige Erklärung, zumal da sie, weit entfernt davon, Ausdruck eines blossen Hirngespinnstes zu sein, das Gefäß für eine systematisch werthvolle oder doch brauchbare Unterscheidung, die Unterscheidung des sittlichen Bewusstseins vom Gewissen im engeren Sinne, zu sein scheint. Gefunden hat sie aber eine ausreichende Erklärung noch nicht. Zwar ihr Sinn liegt für diejenigen, welche von dem Lehrstück geschichtlich überhaupt etwas näher Kenntniss genommen haben, klar genug zu Tage;

ihr Ursprung hingegen blieb bis jetzt ziemlich dunkel. Derselbe soll nun in dem Folgenden auf dem Wege einer Hypothese aufgehehlt werden, welche dem ganzen Gefäss, dessen Fabrikstempel gefunden werden soll, in einem gewissen Sinn den Boden ausschlägt und aus diesem Grunde vielleicht denen nicht sogleich gefallen wird, die da glauben, ein von fast allen Scholastikern ersten Ranges sorgfältig erwogener Begriff könne in keinem Sinne des Wortes bodenlos sein, welche sich aber dennoch, wie der Verf. zuversichtlich erwartet, zuletzt als probehaltig ausweisen wird.

Vergegenwärtigen wir uns zuvörderst den Sinn des Ausdrucks *συντήρησις*, welcher in der hier in Betracht kommenden Prägung — abgesehen von Hieronymus — zuerst, wie es scheint, bei Alexander von Hales, dann bei Albertus Magnus, bei Thomas von Aquino und vielen Anderen auftritt. Synteresis (wofür oft auch synderesis oder sinderesis geschrieben wird) ist nach der übereinstimmenden Fassung der Scholastiker so viel wie *scintilla conscientiae*, welche Bezeichnung bekanntlich aus einer Stelle bei Hieronymus (im Commentar zu Ezechiel lib. I, c. I, opp. ed. Vallars. Veron. 1736, t. V, p. 10) geflossen ist. Sie verstehen darunter die allen Menschen innewohnende, auch durch den Sündenfall nicht aufgehobene, ja unvergängliche und an und für sich einer Verirrung nicht ausgesetzte im Geiste wirkende Macht, welche dem Bösen widerstrebt und zum Guten hintreibt, also im Grunde jene im Innern eines jeglichen vernehmbare Stimme Gottes, welche Andere in dem Gewissen selbst erkennen wollen, welches Letzteren Wesen dagegen von jenen Scholastikern, wo immer sie sich bestimmt ausdrücken und die *conscientia propria dicta* erwähnen, vielmehr in einer blossen Thätigkeit, nämlich in der Anwendung jener treibenden Macht auf bestimmte Fälle gefunden wird, und zwar namentlich theils in einer auf sittliche Gesetzgebung, theils in einer auf sittliche Beurtheilung gerichteten Application, ausserdem freilich auch in dem blossen Bewusstsein eines bestimmten früher in einem concreten

Fall oder im Allgemeinen von dem betreffenden Individuum eingeschlagenen Verfahrens. Dabei wird vorausgesetzt, dass trotz der Unfehlbarkeit jener inneren Macht selbst (der Synteresis) die auf dieselbe gegründete sittliche Gesetzgebung sowie die nach derselben normirten Richtersprüche, kurz die Acte der Bethätigung des eigentlichen Gewissens, fehlerhaft sein können.

Wie diese Möglichkeit einer Verirrung des Gewissens erklärt wird — aus der Concurrenz niederer Triebe, welche die Stimme Gottes übertäuben, oder aus Fehlern des die einzelnen Fälle unter die Regel einordnenden Verstandes —, soll hier nicht untersucht werden, ebensowenig, inwiefern die einzelnen Scholastiker in gewissen Nebendingen von einander abweichen, namentlich hinsichtlich der Frage, ob die Synteresis ein besonderes Geistesvermögen ist oder sich mit der Vernunft deckt oder überhaupt keine *potentia*, sondern ein natürlicher *habitus*, d. h. eine angeborene Fertigkeit ist. Es genügt nach Massgabe des Zweckes dieser Abhandlung, anzuführen, dass nach Alexander von Hales die Synteresis ein dem Menschen innewohnendes natürliches Licht ist, welches allezeit zum Guten geneigt macht und dem Bösen widerstrebt (*Summa theol.* p. II, qu. 73); nach Albertus M. der in Keinem, der noch auf Erden wallt, ja auch in keinem Verdammten ganz erlöschende Funke der praktischen Vernunft, welcher allezeit zum Guten geneigt macht und dem Bösen widerstrebt (*Summa theol.* II, qu. 99), oder der nach dem Eintreten des in die menschliche Natur gedrungenen Verderbens in den höheren Seelenkräften zurückgebliebene Rest normalen oder dem Urstande entsprechenden Urtheils- und Willensvermögens¹⁾

1) Videtur, quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae. Cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus, quod nihil remaneret integrum; ergo in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est homo... Cum ergo hoc sit officium synderesis in homine, synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae.

(Summa de creaturis p. II, qu. 69); nach Thomas von Aquino (Summa p. I, qu. 79, art. 12) der durch das Innewohnen gewisser das praktische Gebiet betreffenden Principien bedingte Zustand des Geistes, welcher dem Handeln ebenso seine normale Richtung gibt, wie der Verstand als Inhaber gewisser theoretischer Axiome dem concreten Denken; nach Bonaventura (Breviloqu. p. II, c. 11) diejenige der beiden Normaleigenschaften der menschlichen Natur, welche das normale Wollen, nämlich das Widerstreben gegen das Böse und den Antrieb zum Guten in sich schliesst,¹⁾ (während die Normaleigenschaft des Gewissens die normale Urtheilsfähigkeit sein soll); nach Antoninus von Florenz eine gewisse angeborene Fertigkeit oder ein angeborenes Licht, dessen Verrichtung oder Bestimmung es ist, den Menschen durch Widerstreben gegen die Sünde vom Bösen abzuziehen und ihn dem Guten geneigt zu machen²⁾ (Summa p. I, tit. 3, cap. 9).

Dass man nun in dieser Weise dem irrthumsfähigen Gewissen selbst noch einen unfehlbaren Regulator im menschlichen Geiste gab, den Andere freilich selbst als Gewissen bezeichnen (wodurch sie genöthigt werden, die oft vorkommende verfehlte Gesetzgebung und Rechtsprechung in dem irrenden Individuum anderweitig zu erklären), wird gerade uns desto weniger auffallen, je weniger es auch in unserer Zeit an Ethikern fehlt, welche eine ähnliche Theorie vertreten (vgl. Güder, die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, in den Studien und Krit. 1857, S. 251 f., und Gass, die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869). Wunderlich aber erscheint die Bezeichnung jenes Regulators als synteresis. Dieselbe ist von einem der

1) Duplicem enim indidit (Deus) rectitudinem ipsi naturae, videlicet unam ad recte judicandum, et haec est rectitudo conscientiae; aliam ad recte volendum. et haec est rectitudo synderesis, cujus est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum.

2) Synderesis est quidam connaturalis habitus sive connaturale lumen, cujus actus vel officium est, hominem retrahere a malo murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum.

Scholastiker selbst, Albert d. Gr., auf eine so abenteuerliche Weise erklärt worden, dass wir nicht genöthigt sind, uns bei dessen etymologischem Versuch auch nur einen Augenblick aufzuhalten.¹⁾ Aber auch die von Neueren vorgeschlagenen Arten der Ableitung können nicht befriedigen. *Συντήρησις* ist an sich ein gutgriechisches wenngleich spätgriechisches Wort, welches heissen kann: *Bewahrung* (*conservatio*) oder *Bewachung* oder *Beobachtung* (*observatio*); aber es ist weder bei Profanscribenten noch bei Kirchenvätern — scheinbar mit einziger Ausnahme des Hieronymus, auf den wir zurückkommen — *terminus technicus*, und etwas Derartiges wie das, was die Scholastiker darunter verstehen, hat kein einziger vorscholastischer griechischer oder lateinischer Schriftsteller, der von Hieronymus unabhängig war, darunter verstanden. Ich will, um das Wunderliche des Ausdrucks hervorzuheben, mich nicht auf die in demselben vorliegende Wortform berufen, obgleich es immerhin Beachtung verdient, dass ein geistiges Vermögen oder eine Geisteskraft oder eine Anlage des Menschen durch ein derartiges, zunächst eine Thätigkeit bezeichnendes, abstractes Substantivum bezeichnet sein soll und die „Bewahrung“ oder „Bewachung“ oder „Beobachtung“ (nicht etwa die Fähigkeit oder das Werkzeug dazu) sich neben Ausdrücken wie „Vernunft“, „Verstand“, „Willen“, etwas sonderbar ausnimmt. Ich will mich hierauf nicht berufen, weil Aehnliches in der That auch sonst vorkommt. Denn das Wort *συνείδησις* selbst ist ja ganz ebenso gebildet, und selbst der Ausdruck *ratio* wird ja weniger für eine abstracte geistige Thätigkeit, als für das concrete Werkzeug dieser Thätigkeit gebraucht. Auch bestreite ich nicht schlechthin, dass man allenfalls darauf verfallen konnte, einem Ausdrücke dieses Inhaltes eine

1) *Summa de creaturis* p. II, qu. 69: *Synderesis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca praepositione syn et haeresis, quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem.*

derartige Bedeutung zu geben, d. h. jenes „Gewissensprincip“ — Bewahrungs- oder Bewachungs- oder Beobachtungsvermögen zu nennen. Als Object der dem sittlichen Bewusstsein etwa zugeschriebenen Bewahrungskraft (*vis conservandi*) könnte man sich im Sinne Alberts des Gr. eine gewisse Integrität der höheren Geisteskräfte trotz des durch den Sündenfall eingetretenen Verderbens denken; oder, wäre nicht von Bewahrung, sondern von Bewachung die Rede, so könnten als Gegenstand derselben diese Geisteskräfte selbst, namentlich das Organ der sittlichen Thätigkeit, vorgestellt werden; handelte es sich aber vielmehr um ein Beobachtungsvermögen (*vis observandi*), so wäre vielleicht an einen nach dem Sündenfall übriggebliebenen Rest der Fähigkeit, die göttlichen Urgebote zu beobachten, zu denken. Ich bestreite das um so weniger schlechthin, als man sich nicht ganz ohne Grund darauf beruft, dass Origenes das Gewissen als *βοηθοῦσα δύναμις* einführe, ferner dasselbe als *rector animae* bezeichne (Gass a. a. O. S. 223); und man braucht nur an den Terminus zu denken, welcher diesem letzteren lateinischen Ausdrücke im Griechischen entspricht (an das bei den Stoikern eine so bedeutende Rolle spielende *ἡγεμονικόν*, jene „leitende“ Kraft der Seele [die Vernunft], welche gleichfalls vorzugsweise als Princip des Handelns gefasst wurde), um zu der Anerkennung zu gelangen, dass die abstracte Möglichkeit einer derartigen Bezeichnung nicht zu leugnen ist. Nur ist damit sehr wenig gewonnen, weil — abgesehen von den Scholastikern selbst, welche den Ausdruck nicht erfunden haben, und der sogleich anzuführenden Stelle bei Hieronymus, mit der es eine besondere Bewandniss hat — thatsächlich das in Rede stehende Gewissensprincip von Niemandem *συντήρησις* genannt worden ist, der Fall aber, dass zufällig ein gangbarer terminus technicus bei keinem der uns bekannten Schriftsteller vorkäme, fast undenkbar ist. In des Stephanus Thesauruslinguae graecae (ed. Paris.) werden allerdings einige Stellen citirt, in denen das Wort *συντήρησις* vorkommt. Allein von den meisten dort an-

geführten Stellen hat Niemand, so viel wir wissen, zu behaupten gewagt, dass sie von der *συντήρ.* in dem bestimmten, hier allein in Betracht kommenden technischen Sinne reden. Diesen oder wenigstens einen solchen, der zwischen der hier fraglichen besonderen und der ganz allgemeinen an sich farblosen Bedeutung eine Brücke bildet, hat man nur in dem Ausdruck *τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις* finden wollen, der bei Gregor von Nazianz vorkommen soll. Indessen es ist auffallend, dass in dem Thesaurus gerade für diese Worte kein bestimmtes Citat angeführt wird. Es wird nur behauptet, die Worte fänden sich bei Gregor v. Naz., hingegen nicht gesagt, wo. Es wird also abzuwarten sein, ob Jemand die Stelle wiederfindet, wo die Worte stehen. Ist sie aber gefunden, so wird sich vermuthlich streng beweisen lassen, was sich schon jetzt mit Wahrscheinlichkeit behaupten lässt, dass auch sie als Belegstelle für den hier in Rede stehenden Gebrauch nicht gelten kann. Dass auch die Seele in irgend einem Sinn und Zusammenhang als Subject oder Object einer bewahrenden Thätigkeit dargestellt werden konnte, versteht sich von selbst. Diese und andere Stellen beweisen aber nicht viel mehr, als, dass das Substantivum *συντ.* vorkommt, was gar keines Beweises bedarf. Nicht hinlänglich begründet ist auch die Vermuthung Jahnel's (Theol. Quartalschrift, Jahrg. 52, H. 2. S. 241 bis 251, Tübingen 1870), dass „spätere Stoiker sich jedenfalls des Wortes *συντήρ.* ähnlich wie *συνείδησις* zur Bezeichnung des von Natur dem Guten zugeneigten und dem Bösen abholden Menschengeistes bedient haben und der heil. Hieronymus ihnen diesen Ausdruck entlehnt hat.“ Richtig ist ja freilich, dass Chrysipp in der Ethik oder vielmehr in der Anthropologie von dem Selbsterhaltungstriebe als dem allen lebenden Wesen innewohnenden Urtriebe ausgeht und dass er diesen durch das Verbum *τὸ τηρεῖν ἑαυτά* bezeichnet; richtig auch, dass eine Uebersetzung dieser Anschauung auf die geistige oder vielmehr sittliche Natur des Menschen im Sinne der Stoiker ist, so dass der Satz als stoisch hingestellt werden könnte:

dem physischen Selbsterhaltungstriebe als Princip der physischen Entwicklung entspreche in der menschlichen Anlage und Natur ein sittlicher Selbsterhaltungstrieb, welcher Vermeidung des Bösen und Streben nach dem Guten in sich schliesse. Aber Jahnel konnte nicht nachweisen, dass die Stoiker dieses letztere so ausgedrückt und in dem angegebenen Sinne eine besondere *ὁρμή* oder *δύναμις* oder *ἐξίς συντηρήσεως* fixirt haben, ja nicht einmal, dass das simplex *τήρησις* ein terminus technicus in der stoischen Psychologie oder Moral geworden sei. Es ist dies auch sehr unwahrscheinlich, weil in einem technischen Ausdruck nicht leicht eins von zwei Momenten des zu fixirenden Begriffs einfach unterschlagen wird; hier aber kam auf das Wörtlein „selbst“ ebensoviel an, wie auf die „Erhaltung“.

Die einzige Grundlage des ganzen in Rede stehenden Sprachgebrauchs sind daher die Worte des Hieronymus, welche in dem jetzigen Texte (opp. ed. Vallarsi t. V p. 10) folgendermassen lauten: „Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille *λογικόν* et *θυμικόν* et *ἐπιθυμητικόν* vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes; feritatem vero et iracundiam atque violentiam, in leone quae consistat, in felle. porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat; quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *συντήρησιν*, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur et qua, victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus; quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem; quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus qui

in eo est (1 Cor. 2, 11), quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens (1 Thess. 5, 23) cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam juxta illud, quod in Proverbiis (Prov. 18, 3) scriptum est („impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit“), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis et merentur audire: „facies meretricis facta est tibi, noluisti erubescere“. —

Unsere wesentlich philologische Untersuchung scheint sich nun auf die Frage zuspitzen zu müssen: wie ist zu begreifen, dass Hieronymus die geschichtswidrige Behauptung aufstellt, die „Griechen“ hätten eine der hier in Betracht kommenden Seelenkräfte *συντήρησις* genannt? In Wahrheit liegt jedoch — und damit komme ich zur Aufstellung meiner Hypothese — allem Anschein nach zu dieser Frage kein ausreichender Anlass vor, weil Hieronymus von der *συντήρησις* hier gar nicht redet, sondern für *συντήρησιν* zu lesen ist *συνείδησιν*.

Ob sich für diese Ansicht, die vielleicht auf den ersten Blick überrascht, Stützen in den uns aufbehaltenen Handschriften finden, ist eine Frage von hohem Interesse, jedoch nicht entscheidend, denn unsere Handschriften sind nicht alt genug, um die Annahme der von mir behaupteten Corruption des einen griechischen Wortes auszuschliessen; und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit der vorgeschlagenen Correctur lässt sich glücklicher Weise darthun, auch wenn wir in alle Zukunft auf einen diplomatischen Nachweis verzichten müssen. Ich berufe mich theils für die Möglichkeit, theils für die Nothwendigkeit derselben auf folgende Thatsachen:

1. Aus der in Rede stehenden Stelle selbst, nämlich aus den auf das fragliche Wort folgenden Sätzen, besonders aus dem mitgetheilten Schlusssatz, erhellt, dass das letztere in dem griechischen Ausdruck für conscientia bestanden haben muss.

2. In den entsprechenden die Worte des Ezechiel (I, 4—10) auslegenden anderweitig vorkommenden patristischen Erklärungen, welche mit der *plerique* bei Hieronymus demselben Strome der Ueberlieferung angehören, ist an dem entscheidenden Orte von nichts anderem, als vom Gewissen selbst die Rede.

3. Die Entstehung der falschen Lesart (*συντήρησιν*) aus der meiner Ueberzeugung nach ursprünglichen (*συνείδησιν*) lässt sich theils auf Grund einer nachweislich oft vorkommenden bestimmten Buchstabenvertauschung, theils aus anderweitigen besonderen mindestens möglichen Momenten ohne alle Gewaltsamkeit erklären.

4. Der Umstand, dass kein Scholastiker die ihm überlieferte Lesart als eine falsche erkannte, erklärt sich — abgesehen von allgemeinen Gründen (wie der Unbekanntschaft mit dem Griechischen und mit den Regeln der Textkritik) — aus einem nahe liegenden Missverständniss, zu dem Hieronymus selbst Veranlassung gab, indem er die *συνείδησις* scintilla conscientiae nannte, woraus sich zu ergeben schien, dass er von etwas Anderem, als der conscientia selbst rede.

1. Hieronymus berichtet, dass in der Vision des Ezechiel (I, 4—16) die Meisten, sich anschliessend an die platonische Psychologie, in dem Menschengesicht die vernünftige Seite (*τὸ λογικόν*), in dem Löwengesicht das Eiferartige (*τὸ θυμικόν*), in dem Stiergesicht den begehrliehen Theil (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) des Menschen symbolisirt fänden, in dem Adlergesicht aber eine vierte Kraft oder Anlage, welche die Griechen als *συν . . . ησις* bezeichneten. Was Hieronymus über diese vierte Kraft zunächst bemerkt, kann theilweise erst sub num. 4 zur Sprache kommen. Hier kommt es nur darauf an, dass er von derselben bemerkt, dass sie auch in Adam nach seiner Verstossung aus dem Paradies nicht verlösche, dass wir in den Fällen des Unterliegens gegenüber den verführerischen Mächten unseres Inneren vermittelt derselben unsere Ver-

sündigung fühlten, dass sie an den übrigen Seiten des Menschenwesens (der vernünftigen u. s. w.) das Amt der Zurechtweisung übe, dass sie in der Schrift zuweilen der Geist genannt werde (Röm. 8, 26), dessen Bewahrung in der Integrität nebst der der Seele und des Leibes Paulus (1 Thess. 5, 23) erbitte, und dass er (Hieronymus) dann fortfährt: „et tamen hanc quoque ipsam conscientiam . . . cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere“, d. h.: „und doch sehen wir, dass auch dieses Gewissen selbst bei gewissen Leuten über Bord geworfen wird und seinen Platz verliert“. Aus diesen Schlussworten geht hervor, dass vorher vom Gewissen die Rede war, und da die Adversativpartikel (tamen) wenigstens hauptsächlich dadurch motivirt ist, dass vorher von Adam gesagt war, dass auch in ihm nach seiner Verstossung die in Rede stehende Kraft, die *συν- . . . ησις*, nicht verlösche, hier aber gesagt wird, bei gewissen Leuten erscheine das Gewissen allerdings wie weggeworfen, so muss auch vorher — in der Stelle wo der griechische Ausdruck für das angegeben wird, was Adam nicht verlor, das Gewissen genannt gewesen sein, also die *συνείδησις*. Hingegen ist aus den Worten hanc quoque ipsam nicht zu schliessen, dass auch Hieronymus „das Gewissen selbst“ von einem Gewissensprincip unterscheide; vielmehr hat dieses ipsam entweder die Bedeutung unseres „gerade“, so dass die Identität mit der vorher genannten *συνείδησις* festgestellt wäre, oder die Bedeutung unseres „sogar“, so dass ganz im Allgemeinen ein hoher Grad der Entartung der quidam hervorgehoben wäre, oder die Bestimmung, darauf aufmerksam zu machen, dass „gewisse Leute“ nicht dabei stehen bleiben, sich über die wesentlichsten Forderungen des Gewissens hinwegzusetzen, sondern auch dieses selbst gleichsam wegwerfen. Letztere Erklärung ist vorzuziehen, weil allein unter dieser Voraussetzung das quoque seine Beziehung findet. Findet man dieses Wort durch die angeblich vorausgegangene Vorstellung eines Gewissensprincipes (im Sinne der Scholastiker) veranlasst, so er-

gibt sich der Gedanke: „nicht nur das Gewissensprincip, sondern auch das Gewissen selbst geht bei gewissen Leuten verloren“, und das wäre sonderbar, da man vielmehr den umgekehrten erwarten müsste.

2. Wir finden die entsprechende Auslegung im Wesentlichen auch bei einigen anderen Kirchenschriftstellern der patristischen Zeit, wie denn die meisten allegorischen Erklärungen wichtiger Schriftstellen damals traditionell waren. Bei diesen anderen nimmt aber genau die Stelle, welche bei Hieronymus angeblich die Synteresis einnimmt, eben das Gewissen ein. Theodoret freilich trägt eine ganz andere Erklärung vor; Origenes aber fasst (opp. ed. de la Rue III, p. 361), während er im Uebrigen ganz wie die plerique bei Hieronymus auslegt, den Adler zwar zunächst als den spiritus praesidens animae (den übrigens Hieronymus nachträglich auch herbeizieht), versteht aber darunter, wie sich aus seinem Commentar zu Rom. II, 15 (de la Rue IV, p. 486) ergibt, nicht etwa die *συντήρησις*, von der er nicht das Mindeste weiss, sondern die *συνείδησις*, von der ja allein in der zu erklärenden Stelle des Römerbriefes die Rede ist. Noch genauer stimmt im Uebrigen die Auslegung des Pseudo-Gregor v. Nazianz (Greg. Naz. ed. Bened. tom. I, p. 870) mit der von Hieronymus angeführten (der plerique) überein, und in jener heisst es ausdrücklich: *Νομίζομεν τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ λογικόν, τὸν λέοντα τὸ θυμικόν, τὸν μόσχον τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸν ἄετὸν τὴν συνείδησιν ἐπικειμένην τοῖς λοιποῖς, ὃ ἐστὶ πνεῦμα παρὰ Παύλου λεγόμενον τοῦ ἀνθρώπου*. Offenbar wird hierdurch a priori wahrscheinlich, dass auch Hieronymus an der entsprechenden Stelle nichts Anderes, als die *συνείδησις*, genannt hat, und es fragt sich nur: wie konnte sich anstatt dieser die Lesart *συντήρησιν* einschleichen? Gerade dies ist aber nicht schwer zu begreifen.

3. In der Ausgabe des Dominicus Vallarsi findet sich allerdings keine Variante notirt, und wie es mit den Handschriften selbst steht, habe ich bis jetzt noch nicht

in Erfahrung bringen können. Indessen jeder Philologe wird zugeben, dass, wenn meine aprioristischen Gründe ein starkes Gewicht haben, meine Conjectur gewiss nicht an übergrosser Kühnheit leidet. Mit ziemlicher Sicherheit kann davon ausgegangen werden, dass die hier in Frage kommenden Abschreiber des Griechischen nicht kundig waren. Nun handelt es sich um ein einzelnes griechisches Wort in einem im Uebrigen lateinischen Text, und wir dürfen vermuthen, dass die Copisten, denen die griechischen Buchstaben unbekannt waren, einer dem anderen die Schriftzüge des Einen griechischen Wortes mechanisch nachgemalt haben, ein Verfahren, welches Corruptionen nur erleichtern konnte. Nehmen wir an, dass es sich um Majuskelschrift handelte, so bedarf die Vertauschung des *EI* (in *συνειδῆσιν*) mit *H* (in *συντήρησιν*) keiner weiteren Erklärung, da diese Verwechselung ungemein häufig vorkommt. Aber auch die beiden einzigen übrigen Metamorphosen, die wir voraussetzen müssen [der Uebergang des *A* in *P*, sowie die Einschlebung des *T*], sind nicht unerklärlich, zumal wenn man eine schrittweise zu Stande gekommene Veränderung annimmt.

4. Wir haben aber gesehen, dass die abstracte Möglichkeit vorhanden war, dass Jemand, wenn ihm als Bezeichnung einer angeblichen menschlichen Geistespotenz oder eines menschlichen habitus naturalis in einem patristischen Texte die *συντήρησις* begegnete, z. B. nach der Analogie des Sprachgebrauchs, dem zufolge die Vernunft einfach *τὸ ἡγεμονικόν* genannt werden konnte, sich jenen Ausdruck zurechtlegte und eine besondere *δύναμις* oder *ἔξις συντηρήσεως* fingirte, mochte nun die Bedeutung der Bewahrung oder die der Bewachung oder die der Beobachtung ihm die Handhabe dazu bieten. Dem scholastischen Geiste konnte es sogar ganz besonders willkommen sein, (vermeintlich) auf eine neue Distinction in der Lehre vom Gewissen geführt zu werden. Hinterher konnte dann auch in andere Stellen bei Kirchenvätern, in denen das Wort wirklich (nach richtiger Lesart) vorkam (freilich thatsächlich nicht in diesem bestimmten Sinn), dieselbe

psychologische Bedeutung hineingelesen werden, und diese schienen dann wieder jener Lesart und Deutung des hieronymianischen Wortgefüges eine Stütze zu verleihen. Aber dazu kommt, dass die in Rede stehenden Worte des Hieronymus selbst einen Ausdruck enthalten, der leicht im Sinne dieser scholastischen Fassung missverstanden werden konnte. Hieronymus beschreibt nämlich die mit dem fraglichen griechischen Worte bezeichnete Potenz als *scintilla conscientiae*, welche in dem gefallenen Adam nicht erlischt. Der Funke des Gewissens musste aber, so schloss man, etwas Anderes sein, als die *conscientia* selbst. Man war daher geneigt, gerade nicht zu vermuthen, dass Hieronymus geschrieben habe *συνείδησιν*; denn die *συνείδησις* schien sich ja mit der *conscientia* selbst völlig zu decken. Diese Reflexion würde die scholastische Art, diese Stelle zu lesen, zu deuten und zu verwerthen, ohne Zweifel hinreichend erklären, wenn man das vorher von mir Bemerkte hinzunähme. Für begründet können wir jedoch diese Reflexion nicht halten, und da ich mich nicht veranlasst sehe, dieselbe zu vertheidigen und mithin meine Hypothese aufzugeben, so bin ich genöthigt, noch folgende Exegese der Worte des Hieronymus hinzuzufügen. Und zwar leugne ich, dass der Schriftsteller mit dem Ausdruck „Gewissensfunke“ irgend etwas Anderes meint, als eben das Gewissen selbst, behaupte also, dass der Genitiv *conscientiae* in dieser Verbindung appositiv zu fassen ist oder, wie die Grammatiker sagen, als *genitivus definitivus*. Um die Möglichkeit dieser Deutung zu erweisen, berufe ich mich, obgleich die Sache eigentlich nicht zweifelhaft ist, auf einige Beispiele (vgl. Madvig, Lateinische Sprachlehre, Braunschweig 1843, § 282, S. 254).

Wenn nämlich *tellus Ausoniae* (Virg. Aen. III, 477) nicht heisst „das Land Ausoniens“, sondern „das Land Ausonien“, *promontorium Pachyni* (Liv. XXIV, 35) nicht „Vorgebirge des Pachynus“, sondern „V. Pachynum (oder -us)“, *arbor abietis* nicht „der Baum der Tanne“, sondern „der Tannenbaum“, also der Baum, welcher die Tanne ist,

so braucht scintilla conscientiae nicht zu heissen: der Funke des Gewissens, d. h. der Funke, aus dem das Gewissen entspringt (oder wie man sich sonst diesen Genitiv zurechtlegen will), sondern es kann den Funken bedeuten, der das Gewissen ist, wie wir denn bei dem deutschen Ausdruck „Gewissensfunke“ gleichfalls nicht genöthigt sind, an etwas anderes zu denken, als eben an das Gewissen selbst, insofern es ein Funke ist.

Sollte man sich aber zu dieser naheliegenden Fassung nicht entschliessen wollen, so würde ich gleichwohl meine Behauptung, dass Hieronymus geschrieben hat *συνείδησιν* und nicht *συντήρησιν*, aufrechterhalten können. Es wäre nämlich denkbar, dass in dem Sprachgefühl des Hieronymus die beiden Ausdrücke *συνείδησις* und conscientia sich nicht vollständig gedeckt hätten, er vielmehr dem ersten eine etwas weitere Bedeutung beigemessen und zwischen beiden etwa so unterschieden hätte, wie wir zwischen (sittlichem) Bewusstsein und Gewissen, und dass ihm demgemäss die *συνείδησις* als Princip der conscientia sich dargestellt hätte. In diesem Falle konnte er in erster Stelle von etwas reden, was sich mit der conscientia nicht deckt, sondern nur scintilla der conscientia wäre, und dies dann doch *συνείδησις* nennen. Ich gebe dieser zweiten Erklärung, gegen welche ja mehrere der oben berührten Bedenken sprechen, keineswegs den Vorzug, stelle sie aber gleichfalls hin, damit meine aus mannfachen Gründen sich empfehlende Grundhypothese selbst sich als desto unerschütterlicher erweise. Erschüttert könnte sie in meinen Augen nur werden durch schlagende Beispiele, d. h. durch Belegstellen oder wenigstens Eine Belegstelle für den Gebrauch des Wortes *συντήρησις* im scholastischen Sinne bei einem alten griechischen oder lateinischen Schriftsteller, wäre es auch nur ein Kirchenvater (der freilich nicht jünger sein dürfte, als Hieronymus). So lange man mir solche Stellen nicht entgegenhält, beurtheile ich die Sache nach dem Grundsatz: wenn ein jedenfalls wunderlicher angeblicher terminus technicus abgesehen von ganz späten, nicht mehr unabhängigen Schriftstellern überhaupt nur

an Einer Stelle vorkommt, ist a priori anzunehmen, dass er auch an dieser einen Stelle nur infolge einer Textescorruption vorkommt, und, wenn sich eine solche in einem bestimmten Falle noch dazu leicht erklären lässt, so grenzt die Wahrscheinlichkeit, dass sie vorliegt, an Gewissheit. Was ich behaupte, ist also allerdings, dass die weit ausgesponnenen Erörterungen der Scholastiker über die Synteresis ursprünglich auf einer falschen Lesart beruhen. Dass desshalb die zum Grunde liegende und durch die falsche Lesart veranlasste Vorstellung und Distinction sachlich nicht werthlos zu sein braucht, ist schon oben zugestanden.

Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik.

Von

Siegmund Fraenkel.

Die folgende Untersuchung hat zum Zwecke, im Einzelnen und genauer, als es bisher geschehen ist, nachzuweisen, dass die Pešita zur Chronik ein altes jüdisches Targum ist. Es ergiebt sich aber dabei ausserdem noch allerlei Interessantes. Vor allem sieht man aus unserm Buche, mit welcher Sorglosigkeit Bibelhandschriften in alter Zeit geschrieben waren, und mit welcher Flüchtigkeit und Leichtfertigkeit der Bibeltext auch von Unberufenen übersetzt wurde. Auch für die Geschichte der Targume ist unser Buch nicht ohne Werth, da es einige Eigenthümlichkeiten zeigt, die in den anderen Targumen nicht so stark hervortreten. — Ein Mangel dieser Untersuchung ist, dass ich nicht in der Lage war, Handschriften zu vergleichen; indessen glaube ich, dass das Buch auch in einer Edition nach guten, alten Handschriften nicht wesentlich verändert auftreten würde, und es dürfte in dieser Hinsicht grade das Gegentheil von dem eintreten, was Bertheau (die Bücher der Chronik II. Aufl. p. XLVIII) annimmt. — Zum Schlusse ist es mir eine angenehme Pflicht, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Nöldeke, der mir eine Reihe von Bemerkungen zu dieser Arbeit

mittheilte, für seine Freundlichkeit auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank zu sagen.

Liber I. Chronicorum.

Cap. I. Die Namen in diesem und den ff. Capp. sind arg verstümmelt, ohne dass wir wissen können, wieviel hiervon dem ersten Uebersetzer und wieviel den Abschreibern zu Last zu legen ist. Zu bemerken ist nur, dass er כפתרים durch מפתרים wiedergiebt; vgl. Targ. Onk. Gen. 10 V. 14 und Targ. z. St.

Cap. II. V. 15 ist als siebenter Sohn Elihu eingeschoben; vgl. Bertheau (die Bücher der Chronik) z. St. V. 18 hat er אשה für אשתו; vielleicht meinte er אשתו zu lesen. אשה ist wahrscheinlich verderbt für אשתו. V. 26 hat er nicht verstanden und übersetzt, als ob אהם statt אהיה dastände. V. 55 hält er המה für einen Namen und giebt מה.

Cap. III. V. 1. Für דניאל haben wir דנאל aus II. Sam. 3. 3. (Targ. z. St. hat דנאל הוא כלאב); ebendaher stammt der Zusatz דנאל, ebenso die Worte דנאל und דנאל vgl. II. Sam. 3. 5. V. 5. Für ואלה haben wir ואלה aus II. Sam. 5. 14. Der Schluss von ארבעה an fehlt wie auch dort. V. 6. Für אלישמע nach dem dortigen Texte אלה (oder wohl ursprünglich אלה); auch kommt אליפלס wie dort nur einmal vor. V. 9 fehlt בני פלגשים.

Cap. IV. 2. הצרעתי ist durch נסחמ wiedergegeben. Das ist sicher ein Abschreibefehler, wenn auch ein alter, da auch Ar. (noch mehr verderbt) bietet وليان اولد ارحبعام. Wahrscheinlich ist der Satz אלה ein Zusatz, der ursprünglich am Schlusse von Cap. III stand und nun in unseren Satz kam, wozu auch das hier wiederholte אלה beigetragen haben möchte. V. 3 liest auch unser Uebers. das zum Verständnisse nothwendige בני (vgl. Bertheau, z. St.); der folgende Name אלה ist wohl eine alte Corruptel (auch Ar. hat امينداب), dadurch entstanden, dass der obere Theil des א undeutlich oder verwischt wurde. Die Veränderung der anderen Buchstaben

ergiebt sich leicht. V. 9 liest er נכבד מאביו ואמר und übersetzt demnach: **ענין ד' אביו ס' אביו**. Das merkwürdige **אביו** ist wieder weiter nichts als ein altes Versehen für **אביו**. V. 10. ändert er die Construction und den Sinn (Subject zu **אביו** ist der Vater, auch zu **אביו**). Statt des hebräischen Textes haben wir: „Segnen wird dich der Herr und erweitern deine Grenze, und seine Hand wird mit dir sein und er wird dich befreien von dem Bösen, dass es nicht über dich herrsche und er wird dir geben, was du von ihm verlangst.“ (In Ar. ist diese Stelle durch ein Versehen in Cap. III. 15 eingeschoben). **אביו** scheint hier in demselben Sinne zu stehen wie **יצרא בישא** „der böse Trieb“ im Targum zu uns. St. Auch im Talmud babli Tract. Temurah. fol. 16^a wird **לבילתי עצמי** erklärt durch: **שלא ישובני יצר הרע** „dass der böse Trieb nicht über mich herrsche“, was eine interessante Parallele zu der Uebersetzung des Targum und Syr. bietet. V. 27 hat er den Schluss missverstanden und übersetzt **אביו ס' אביו**. Die scheinbar einfache Aenderung in **אביו** ist nicht statthaft, denn auch Ar. bietet schon **חתי גאווה אליהם בניו יהודה**. V. 39 bietet statt **מולד**, wie auch Jos. 19. 3. Die Namen in V. 30 und 31 stammen aus Jos. Cap. XV. **אביו** ist vermuthlich **אביו** V. 30 (noch näher steht ihm das arab. **ابن** ibid. V. 27; **ابن** ibid. **אביו** ist **אביו** ibid., während **אביו** und **אביו** aus **אביו** und **אביו** V. 31 entstanden sind. V. 33 begegnet uns ein Name **אביו**, der wohl nichts weiter als Corruptel für **אביו** (עד בעל) ist. übersetzt er missverständlich **אביו** **אביו**. Das Folgende las er vielleicht **אביו** **אביו**, daher seine Uebersetzung: **אביו**. Was nun folgt, ist aber wahrscheinlich erst aus V. 40 in den Text gekommen. V. 40 las er statt **אביו** — **אביו** daher seine Uebersetzung **אביו**. V. 41 steht vor **אביו** ein **אביו**, das auf Benutzung einer jüdischen Paraphrase hinweisen könnte. Doch ist das nicht sicher. Denn **אביו** findet sich noch an mehreren Stellen der Peš., wo davon keine Rede sein kann (z. B. Qoheleth), andererseits ist aber auch die Ueberlieferung

unseres Buches, wie man sieht, zu schlecht, als dass man darauf viel Werth legen könnte.

Cap. V. V. 1 finden wir einen interessanten Zusatz (der eigentlich den zweiten Vers beginnen sollte), in der jüdischen Literatur, soweit mir bekannt ist, ohne Parallelen. „Und über diese Beiden kamen die Segnungen von allen Stämmen Israels (nämlich) V. 2. Von Juda wird der König, der Messias, ausgehen, und Joseph wird die Erstgeburt gegeben werden.“ Nöldeke hat bereits auf diesen interessanten Vers aufmerksam gemacht und betont, dass ihn sicher kein Christ geschrieben haben kann. V. 12 übersetzt er: „Und Joel zog an ihrer Spitze aus und richtete sie und lehrte sie die Schriften gut.“ Er liest also statt שכם, wie man sieht, שפט; ebenso das Targum z. St., dessen Umschreibung von המשנה durch רב בית אולפנא deutlichere Anklänge an unseren Text bietet. Statt המשנה scheint unser Uebersetzer המִשְׁנָה zu lesen. (Das Targum z. St. sieht in ראש den Vorsitzenden des Gerichtshofes (ריש סנהדרין) und in dem zweiten den Meister des Lehrhauses.) V. 18 haben wir 44666 statt 44760 unseres Textes. Die zwei falschen מן sind wohl Abschreibefehler. Die letzten zwei Worte von V. 18 sind zu V. 19 gezogen (סלח פחם, ist ganz willkürlich eingeschoben), ein Fall der in unserer Uebersetzung sehr häufig vorkommt. In V. 21 ist wohl מקניהם und נחלן keine Doppelübersetzung von מקניהם, auch die Annahme einer Glosse ist wohl unnöthig; vielmehr ist das Erstere eine targum. Erläuterung, die das Allgemeine bezeichnen soll, auf die dann die einzelnen Gegenstände folgen. In demselben V. hat man am Schlusse statt חֲכָמָא חֲכָמָא wohl zu lesen חֲכָמָא חֲכָמָא. V. 22 liest er נפל מִאֲהֻלֵּיהֶם במלחמה und übersetzt daher נפל מִן מַלְחָמָה. Vergl. über absichtliche Aenderung von אלהים zu אלהים Geiger. Urschrift cet. p. 289. ff.

V. 23 ist verderbt, er giebt statt des durch Athnach getrennten מִן בְּאֶרֶץ מִבְּשָׁן ¹⁾ statt הָיָה las er שָׁמָּה, ist durch שָׁמָּה שָׁמָּה doppelt wiedergegeben. S. 26 ist

1) Diese Modernisirung findet sich auch sonst. Vgl. Onk. und Pes. zu Deut. 1. 4.

der Zusatz zu den Städtenamen **מִצְבֵּי מַעֲלֵי** aus II. Kön. 18. 11 hergenommen.

Cap. VI. V. 13 lautet: „Und die Söhne Samuels, sein Erstgeborener, Joel und der Name seines zweiten Sohnes Abijah“ entsprechend der Lesart in I. Sam. 8. 2. V. 16 hat er vielleicht statt **שִׁיר** gelesen **שִׁירָה**, doch ist das nicht nothwendig, denn er giebt allerdings die **מִשְׁרִים** consequent durch **מִשְׁמִעִים** wieder, und dass er jedesmal dafür **מִשְׁרָתִים** gelesen haben sollte, will mir nicht glaublich erscheinen. **מִמְנוֹחַ הָאָרוֹן** giebt er durch **מִסֵּבָה**; **וְיִשְׁמַע זֶמֶר מִסֵּבָה** und dies als Ruheplatz (Gen. 8. 9.) zu fassen. V. 17 missversteht er das Waw conversivum und lässt die Darstellung im Imperf. weitergehen. **בְּשִׁיר** ib. erweitert „mit vielen Gesängen“ V. 33 haben wir **זֶמֶר** zu lesen oder er las **נִתְּנִים** statt **נְתֻנִים** V. 34 ist in der vorliegenden Gestalt schwerlich richtig. Man hat jedenfalls das **וְ** in **וְעִשְׂתָּ** zu streichen. Und dann ist noch zu bemerken, dass er das Stat. constr. Verhältniss von **מִזְבֵּחַ הָעֹלֹה** verkennt und letzteres Wort für das Object hält. Er giebt also: „Und Aron und seine Söhne brachten auf dem Altare Ganzopfer und auf dem Räucheraltare Gewürze dar. V. 39 ist geändert. Zur Erläuterung tritt hinzu **וְסִחֵי מִצְחָן**, ebenso **וְעִשְׂתָּ**, denen im Texte nichts entspricht. Da ja den anderen auch Loose zufallen, so setzt er am Schlusse des V. ganz selbständig **וְעִשְׂתָּ** hinzu. Doch corrigirt er vielleicht nach I. Chron. 25. 9. V. 40 ist das zweite **וְעִשְׂתָּ** wohl nur durch ein Abschreiberversehen wiederholt. Hinter **וְעִשְׂתָּ** stand wohl ursprünglich **וְעִשְׂתָּ**. V. 42 (57) ist **וְעִשְׂתָּ** ein Einschiebsel, das aus dem vorhergehenden **וְעִשְׂתָּ** in den Text gekommen ist und das dann ein Späterer, um Sinn in den Satz zu bringen, verbesserte. V. 46 scheint zu lesen zu sein **וְעִשְׂתָּ** statt **וְעִשְׂתָּ**, doch kehrt derselbe Fehler V. 55 und V. 62 wieder. **בְּגִלָּה** war in dem Texte des Uebersetzers vermuthlich unkenntlich, er corrigirte also nach Parallelstellen

בְּמִסְפָּר. Die letzten Worte von V. 50 sind irrthümlich in enge Verbindung gebracht mit den ersten von V. 51. V. 52 ist גִּזְרָה durch חֲכָמָה übersetzt, vermuthlich war ihm der Name bekannter. V. 57 ist קִדְשׁ durch זִמְרָה wiedergegeben wie auch sonst in der Peš. des A. T. und im Targum des Onkelos.

Cap. VII. V. 3 ändert der Uebersetzer חֲמִשָּׁה in אֲרֵבָה, weil ihm der Text nicht ganz richtig zu sein schien, da nur vier Söhne des Israhja aufgezählt werden. Bei V. 3 und 4 ist wieder dasselbe zu bemerken wie zu Cap. VI. V. 50. 51, ebenso bei V. 4 und 5. V. 6 werden andere Namen aufgezählt. Sie stammen aus Gen. Cap. 46. 21 Nur חֲפִיִּים ist stärker zu שִׁמְרָה verderbt. V. 14. Den verderbten Text (vgl. Bertheau z. St.) hat unser Uebersetzer nicht verstanden und ändert ihn, so dass אֲשֶׁר־לִי (so ist ja wohl statt אֲשֶׁר־לִי zu lesen) hinter וְיִזְכְּרוּ zu stehen kommt. וְיִזְכְּרוּ ist eine Verderbniss aus וְיִזְכְּרוּ das dann natürlich ursprünglich seine Stelle hinter וְיִזְכְּרוּ hatte. V. 15 scheint er statt unseres Textes אֶחָה בֵּת לְשָׂרִים gelesen zu haben. Der Zusatz „und Zel. hatte keine Söhne“ stammt aus Num. 27. 3. am Schlusse. V. 16. 17. vgl. V. 3. 4. V. 16 ist statt וְאֵחָה wohl וְאֵחָה zu lesen. Am Schlusse las er וְיִזְכְּרוּ אֶחָה בֵּת לְשָׂרִים. V. 21. ist durch Textverderbniss וְיִזְכְּרוּ vor וְיִזְכְּרוּ ausgefallen. Unser Uebersetzer ist immer bemüht Zusammenhang zu wahren und stellt ihn oft gegen den hebr. Text her, daher wir ihm diesen sinnlosen Satz nicht zuschreiben können. Ar. bietet in der That וְיִזְכְּרוּ אֶחָה בֵּת לְשָׂרִים. S. 22 ist וְיִזְכְּרוּ doppelt übersetzt. וְיִזְכְּרוּ gehört wohl dem ursprünglichen Uebersetzer an, während וְיִזְכְּרוּ eine diese Phrase erklärende Glosse ist. V. 24 hält er וְיִזְכְּרוּ für 3. Pers. sing. fem. gen. Perf. von וְיִזְכְּרוּ und übersetzt demnach וְיִזְכְּרוּ, Vor Bêt Hôrôn muss in unserem Texte ein Wort wie וְיִזְכְּרוּ ausgefallen sein. Das Folgende las er etwa וְיִזְכְּרוּ אֶחָה בֵּת לְשָׂרִים. Die Worte וְיִזְכְּרוּ scheinen auf den ersten Blick recht merkwürdig, und man begreift nicht gut, wie so sie in unseren Text kommen. Ich glaube, dass diese Worte und die sich daran knüpfende Legende

ihren Ursprung nur in dem Namen רֶפָּח V. 25 haben. Bei demselben muss unserem Uebersetzer eine Erinnerung an רֶפָּאָה בְּתוֹ vorgeschwebt haben. Er las also vielleicht רֶפָּאָה. Unser V. 25 nun spinnt diese Legende, ohne auf den hebr. Text Rücksicht zu nehmen, weiter fort und liest: „weil sie eine Heilerin war und die Kranken heilte“. (Nach einer mir freundlichst mitgetheilten Bemerkung von Prof. Nöldeke giebt er אֶת אֶזְרָא durch „heilen“ wieder.) Der arab. Text ist an unserer Stelle recht verderbt. Er hat statt وَجَدْنَاهُ z. B. gelesen وَجَدْنَاهَا, daher seine Uebersetzung وجدوها.

V. 28 יְמוֹשְׁבוֹתָם ist wörtlich aber hier vollkommen unpassend durch חַצְצֹתָם wiedergegeben. V. 40 hat er statt בְּדוֹרֵים gelesen בְּרוֹרֵים; daher seine Uebersetzung „in ihren Zeitaltern“. Oder hat er nach Cap. IX. 21 corrigirt?

Cap. VIII. V. 1–3 stammen die Namen wieder wie oben aus Gen. 46. 21. Nur מַפִּים und חַפִּים sind stärker zu מַפִּי und חַפִּי verderbt. In V. 5 finden wir die beiden Namen richtig geschrieben vor; sie sind aber dahin nur durch ein Abschreibeversehen gekommen, veranlasst dadurch, dass der Name שְׁפוּפָן dem שָׁפִים ähnlich ist. V. 6 und der Anfang von V. 7 sind wieder gegen unseren Text eng verbunden, daher seine Uebersetzung „er führte sie nach dem Thale Naaman's.“ V. 13 ist ganz lückenhaft, er übersetzt nur: הַמָּה רֵאשֵׁי הָאֲבוֹת לְיוֹשְׁבֵי גֵת. V. 33 ist als dritter Sohn des Saul מַמֵּב eingeschoben aus I. Sam. 14. 49. V. 34 ist hinter מַמֵּב eingeschoben מַמֵּב aus II. Sam. 4. 4. (Die Peš. zu jener Stelle bietet aber מַמֵּב מַמֵּב). Das Folgende ist ganz willkürlich verändert. V. 38 ist statt בְּכָרוֹ von ihm בְּכָרוֹ gelesen und מַמֵּב übersetzt; merkwürdig ist da ferner das Auseinanderreißen des Namens עֲזִיקָם in zwei Namen, um die gleiche Anzahl Söhne wie im hebr. Texte herauszubekommen. V. 40 las er statt יִמְרָבִים gewiss יִמְרָבִים und verstand das vom Unterrichten, daher מַמֵּב.

Cap. IX. V. 1 ist wohl nicht mit der Londoner Polyglotte zu übersetzen, „Machinati autem sunt omnes filii Israelis et filii Juda iniquitatem,“ wenn auch Ar. diese

Auffassung unterstützt, indem er ܐܠܝܡܝܬܐ mit ܐܠܝܡܝܬܐ, über-
 setzt. Es kann vielmehr der Text nur bedeuten: „Und es
 wurden gezählt alle Kinder Israels und Juda.“ Mit dem
 darauffolgenden ܠܗܝܠܐ ist gar nichts anzufangen, und es ist
 wohl nichts Anderes als eine alte Corruptel aus dem fol-
 genden ܠܗܝܠܐܝܬܐ. Ausserdem ist der Satz wohl auch
 verderbt. ܐܠܝܡܝܬܐ steht für ܐܠܝܡܝܬܐ, während die anderen Worte
 des Zwischensatzes ausgefallen sind. V. 2. Er übersetzt
 ܢܬܝܢܝܡ mit ܢܬܝܢܝܡ, was wohl schwerlich mehr als eine Ver-
 muthung von ihm ist. V. 5 ist ܠܗܝܠܐ aus ܠܗܝܠܐ verderbt;
 ܠܗܝܠܐ aber ist ein Zusatz, der nachträglich gemacht ist,
 um Sinn in den Satz hinein zu bringen. V. 8 liest er
 ܠܗܝܠܐ für ܠܗܝܠܐ, daher seine Uebersetzung ܠܗܝܠܐ. V. 9 ist
 die Zahl geändert. Statt 956 giebt unser Uebersetzer 999,
 was wohl Verderbniss ist, vgl. auch zu Cap. V. 18; am
 Schlusse las er statt ܐܠܝܡܝܬܐ wohl ܐܠܝܡܝܬܐ. V. 11 liest er
 ܐܠܝܡܝܬܐ und umschreibt dies weitläufig durch „dessen
 Haus gegenüber dem Hause des Herrn lag“. V. 16 sind
 die Namen wieder arg verstümmelt. V. 18 liest er
 ܠܗܝܠܐ; das Folgende umschreibt er weitläufig (und
 gegen unseren Text) durch: an welchen standen die Wachen
 der Leviten. V. 19. Statt ܠܗܝܠܐ liest er ܠܗܝܠܐ; hinter
 ܠܗܝܠܐ ist ܐܠܝܡܝܬܐ absichtlich ausgelassen. Am Schlusse ist ܠܗܝܠܐ,
 das sich an anderen ähnlichen Stellen findet, hinzugefügt. V. 20
 hat er ܠܗܝܠܐ durch ܠܗܝܠܐ wiedergegeben. V. 22 las er ܠܗܝܠܐ
 ܠܗܝܠܐ statt ܠܗܝܠܐ. V. 23 zusätzlich: „und sie hatten
 sie aufgestellt . . . dass sie sein sollten.“ V. 24 liest er
 wieder ܠܗܝܠܐ und fügt zur Erläuterung ܠܗܝܠܐ hinzu.
 V. 25 umschrieben: Und ihre Brüder, welche bewachten
 ihre Vorhöfe, und sie gingen nicht herein ausser einmal
 in sieben Tagen“. V. 26 hat er vermuthlich gelesen
 ܠܗܝܠܐ und ܠܗܝܠܐ in dem Sinne genommen, indem
 es in syrischen und jüdisch-aramäischen Schriften gebraucht
 wird. Statt ܠܗܝܠܐ hat er vielleicht gelesen ܠܗܝܠܐ.
 V. 29 haben wir statt ܠܗܝܠܐ „über den Altar und über
 seine Geräthe“ (man hat wohl ܠܗܝܠܐ zu lesen, wofür
 auch Ar. spricht, ܠܗܝܠܐ, bietet). V. 30 findet sich ein

Zusatz לעלם מן העולם auf den in unserem Texte nichts hinweist. Es ist eine missverständliche Auffassung der ersten Worte von V. 31, die er ימתנה מן הלויים gelesen haben muss. Die ersten Worte von 31 in unserem Texte sind dann natürlich erst ein späterer Zusatz. Bei הבתים denkt er an eine Ableitung von הבא , daher seine Uebersetzung מסתן . V. 33 liest er נְטָרִים statt פְּטוּרִים ; zu den „Gemächern“ hinzugefügt: rings um das Haus aus V. 27. Zu V. 44 vgl. Bemerkung zu Cap. 8. 38.

Cap. X. V. 1. חָלָלִים ist durch „viele Todte“ wiedergegeben. V. 3 בַּקֶּשֶׁת übersetzt er durch: „Bogens schützen, die wohl verstehen mit dem Bogen zu schiessen.“ Dazu vergleiche man: דְּאוֹמֵנִין $\text{וְאֵלֶּיךָ לֹא חָפְזִין חֲפִזִּין}$ im Targum zu I. Sam. 31. 3. Auch das Targum zu unserer Stelle giebt dieselbe Erläuterung. (Die Peš. an der Parallelstelle hat nichts davon.) V. 4 hinter חָלָלִים hinzugefügt סִמְלֵי חַיִּים vgl. Targ. I. Sam. 31. 4 וְיִקְטְלוּנִי (Text וְיִקְרְנִי). V. 5. Das letzte Wort חָלָלִים ib. V. 5 עֵימִיָּה . V. 6 hinzugefügt מִלְּפָנֶיךָ und וְנָטִיל durch סִמְלֵי חַיִּים vgl. Targ. ib. V. 6. וְנָטִיל (Peš. zur Stelle סִמְלֵי חַיִּים) $\text{זֵינִיָּה וְאֵל כָּל גְּבוּרָתוֹ בְּיוֹמָא הַהוּא}$ V. 7. Zusatz וְעַלְמָא und וְעַלְמָא (Peš. Parall. ib. V. 7. $\text{אֲשֶׁר בַּעֲבֹר הַעֲמֵק וְאֲשֶׁר בַּעֲבֹר הַיַּרְדֵּן}$ Peš. z. St. $\text{וְעַלְמָא וְעַלְמָא וְעַלְמָא}$); Hinter חָלָלִים Zusatz מִלְּפָנֶיךָ ib. V. 8 hinter $\text{אֲנֹשִׁי יִשְׂרָאֵל}$ ib. דַּעַם וְאֵלֶּיךָ . Vgl. Targum ib. V. 8 $\text{בְּנוֹהֵי קְטִילִין רַמֵּן}$. Der Text bietet auch an der dortigen Stelle nichts Entsprechendes; die Peš. hat dort nur וְעַלְמָא . Es ist also evident, dass unser מִלְּפָנֶיךָ aus dem Targum stammt. Auch das Targum zu unserer Stelle hat es daher genommen. V. 9 וְיַפְשִׁיטֵהוּ fehlt wie auch dort. $\text{וְיַפְשִׁיטֵהוּ אֶת פְּלִיז}$ ib. סִמְלֵי חַיִּים ist weitläufig erläutert durch $\text{לְחַפְזָא לְחַפְזָא לְחַפְזָא}$ V. 10 scheint סִמְלֵי חַיִּים hinter סִמְלֵי חַיִּים aus dem Targ. ib. V. 10 יֵת זֵינִיָּה hinzugefügt. Im Folgenden ist wieder einmal die Benutzung des Jonathan zur Parallelstelle schlagend nachzuweisen. Diese bietet $\text{וְאֵת גְּבוּרָתוֹ תַקְעוּ בַחֲרֹמֹת}$ und בֵּית שֵׁן übersetzt die dortige Peš. ganz wörtlich

mit **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**. Wir aber lesen an unserer Stelle **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**, was eine deutliche Uebersetzung von **וַיַּחַדְּנוּ** ist. V. 11. Statt **יְבֻס גִּלְעָד** haben wir **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** nach der Parallelstelle **יְבֻס** für **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** wie Parallelstelle **יְבֻס**. V. 12 hinzugefügt **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** aus der Parallelstelle **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** eben daher **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** und **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**. Der Ar. hat V. 13 einen Zusatz, der vermuthlich früher auch in unserem Peš. Texte stand: **ولم يسلك طريقه** **كما قال له شموال النبي**.

Cap. XI. V. 2. Er umschreibt die Worte **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** durch **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** und **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** dazu vgl. man Targum zu II. Sam. 5. 2. **אנת הוית נפוק**. (Die Peš. hat dort ganz wörtlich **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**.) (Die Peš. hat dort ganz wörtlich **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** das Targum zu unserer Stelle eine echt palästinische Erläuterung). Den Schluss von V. 3 umschreibt er weitläufig: „Und es wurden erfüllt die Worte Samuels des Propheten, die er geredet im Namen des Herrn.“ V. 4. **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** „das früher Jebus genannt wurde“. V. 6 hat Ar. einen Zusatz, der wahrscheinlich auch früher in unserem Texte stand: **ويطلع ويأخذها أولا** vgl. Targum zu II. Sam. 5. 8. **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** (Der Text dort giebt **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**, die Peš. **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**; unser Targum hat nichts von dem Zusatze.) V. 11. Der Zusatz **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** entstammt II. Sam. 23. 8, wo sich aber nur **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** findet. Man vergl. aber das Targum **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**, aber auch Peš. dort ebenso; bei **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** (liest) übersetzt er das Ketib **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** in demselben V. ist aus **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** ebenda verderbt. Dieselbe Verderbniss findet sich auch in der Peš. zu jener Stelle. V. 12 übersetzt er: **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** „er befehligte dreihundert Mann“. Er hat wohl etwas Anderes dafür gelesen. V. 15 fehlt **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**; er hat wahrscheinlich nur **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** II. Sam. 23. 10. gelesen und nicht verstanden. Am Anfange ist da wohl statt **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** zu lesen **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ**. V. 17 ist **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** umschrieben durch „wer gäbe mir, dass ich trinke“; statt **ܡܫܥܬܐ ܕܥܝܢܐ** erwartet man aber für diesen

Sinn ein Imperf. Oder hat man zu übersetzen: Wer giebt mir Wasser, das ich getrunken d. h. wie ich es getrunken? V. 18 hat einen Zusatz: „Und sogleich hörten es die drei Männer und brachen durch“. V. 19 ist verkürzt. Der Fragesatz ist ausgefallen. Er hat wahrscheinlich den Text von II. Sam. 23. 17 übersetzt und da in **הרם** ein Demonstrativpronomen zu sehen geglaubt. In V. 21 übersetzt er wieder nach der Parallelstelle V. 19; daher fehlt **בשנים** und heisst es **לל** statt **השלושה**. Den Schluss übersetzt er: „und Krieg führte er gleich den dreissig.“ Er hat **לא** wohl nicht gelesen. (Der Ar. bietet an unserer Stelle die wörtliche Uebersetzung unseres Textes, doch scheint das erst nachträgliche Uebersetzung aus dem hebräischen Texte zu sein.) V. 22 ist **רברב פעלים** umschrieben durch **חַסֵּד חַסֵּד חַסֵּד** vgl. Targum zur Parallelstelle **דליה עוברין טבין**, aber auch die Peš. dort hat dieselbe Umschreibung. V. 23 ist statt **בשלושה** wohl zu lesen **בשלושה**. V. 24 übersetzt er **בשלושה** durch **לל**. V. 25 hat er statt **משמעתו** sicher gelesen **משמרתו** dagegen ist seine Zuthat. Er hat die ersten Worte des folgenden Satzes auch noch dazugezogen, daher **לל**. Die folgenden Eigennamen bieten nichts Bemerkenswerthes. Interessant ist nur, dass unser Uebersetzer das Wort **ההררי** an den drei Stellen, (denn so hat er wohl auch V. 27 gelesen) an denen es vorkommt, verschieden übersetzt, nämlich V. 27 **ההררי**; V. 34 **ההררי**; V. 35 **ההררי**. V. 27 giebt er **הפלוני** durch **הפלוני** wieder vgl. das Targ. z. St. **מן פלט**. V. 36. **הפלוני** durch **הפלוני** übersetzt, das sehr unmotivirt dastände, wenn es nicht mit Sicherheit als Abschreibefehler, veranlasst durch das folgende **הפלוני**, hinzustellen wäre. V. 42 übersetzt er **ועליו שלשים** grade umgekehrt durch: „und er herrschte über dreissig“. Am Schlusse dieses Verzeichnisses ist ein Zusatz eingeschoben (in dem von der Bibelgesellschaft veranstalteten Abdrucke irrthümlich an den Anfang von Cap. XII. gestellt) „das sind alle Helden Davids, die im Kriege zu ihm standen.“

Cap. XII sind V. 1 und 2 ziemlich stark paraphrastisch gehalten. Er giebt von וְהָמָּה: „Und sie standen in Tapferkeit vor David, und wenn er gewollt hätte, so hätten sie den Saul, den Sohn des Kiš getödtet, weil sie Helden waren und Männer die Krieg führten. (Das Folgende von וְהָמָּה ist wohl versetzt durch Abschreiberversehen und man hat fortzufahren beim Anfange von V. 2), weil sie Bogen in ihrer Linken hielten und Schwerter in ihrer Rechten und weil ihre Bogen mit Pfeilen gefüllt waren (nun ist einzuschieben der Schluss von V. 1. in unserem Verse aber ist וְהָמָּה zu streichen) und nicht wollte sie David den Saul tödten lassen, der der Führer war, das Haupt des Stammes Benjamin. Vgl. zu dem Einschiebsel I. Sam. 24. 5. ff. V. 9 umschreibt er למצוד מדברה „um mit ihm auszuziehen nach Mazrut in der Wüste“; er hat auch wohl למצודה gelesen; den letzten Theil des Satzes umschreibt er: „und wenn sie gegen einen Berg angestürmt wären, so hätten sie ihn ausgerissen“. Er muss bei וְהָמָּה an eine Ableitung von צבא Heer gedacht haben. V. 11 ist משמנה durch וְהָמָּה wiedergegeben, wohl eine Reminiscenz an Genes. 49. 20. מִאֲשֶׁר שָׁמְנָה לְחָמֹ. An den Schluss von V. 16 (Peš. 15) ist irrthümlich V. 24 zu stehen gekommen; so auch schon Ar., also ein altes Versehen. In diesem Verse ist בְּהִרְשֵׁי הָרָאשֹׁן durch חֲסִיב נִסְיָ wiedergegeben, was jüdisch ist. Für את כל העמקים giebt er die breite Erklärung: לְחִסֵּי סֵלָא וְהָמָּה וְהָמָּה. V. 18 ist in וְהָמָּה לִי עֲלֵיכֶם לִבָּב לְיָהּ mit nur oberflächlicher Benutzung des Textes ein ganz anderer Sinn hineingelegt worden, nämlich: „der Herr wird euch das doppelte geben zu dem was in unserem Herzen ist“. Man vgl. hierzu II. Kön. 2. 9. וַיְהִי נָא פִי שְׁנַיִם בְּרוּחַךְ אֵלַי. Ein Zusatz ist חֲסִיב vgl. Targum z. St. לנכלא בכפי. umschreibt er durch: „weil ich nichts gegen euch gesündigt und weil auch nichts Verhasstes in meinen Händen ist“, ibid. ist noch weiter ausgesponnen zu „und wird richten zwischen uns, wer dem Anderen Unrecht thut.“ V. 19 wird וְהָמָּה durch וְהָמָּה erläutert; עמשי durch den Zusatz וְהָמָּה mit

עמשא I. Chron. 2. 17 identificirt. לָהּ in demselben V. fasst er als לָכָה auf und übersetzt darnach 12. V. 20 ist in unserer Uebersetzung stark geändert: Wir lesen von בְּבֹאֹר an: „als er ging Krieg zu führen mit den Philistern; und mit Saul wollten sie nicht in den Krieg gehen, den Saul zu unterstützen, weil sie ihn hassten, weil sie insgeheim ein Bündniss geschlossen hatten mit den Grossen der Philister und ihnen gesagt hatten, wir wollen zuerst gehen und unseren Herrn Saul überfallen, wenn er nach Ziklag geht und ihn belagern und ihn lebend gefangen nehmen“. Er las vermuthlich: וְעַל שָׂאוֹל לְמַלְחָמָה לֹא עֲזָרָהּ: כִּי בַעֲצָה שְׁלָחָהּ אֶל סֶרְנֵי פִלְשְׁתִּים לֵאמֹר: בְּרָאשֵׁינוּ נָפֹל אֶל אֲדֹנֵינוּ שָׂאוֹל בְּלָכָהּ אֶל צִוְלָג וְנִשְׂאִים עֲדָנוּ חַי. Wie man sieht hat er noch die ersten Worte von V. 21 zu 20 gezogen. V. 23 liest er, wie es scheint, vom Athnach an: לָהֶם הָיָה גְדוֹל הֵמָּה וְהָיָה חֶמְלָתָם אֵלֵיהֶם um vor ihm Speise zu essen, weil er sie sehr liebte. Oder hat er מִהֵנָּה אֵלֵיהֶם, das auch Targ. nicht übersetzt, anstössig gefunden? Vgl. auch Cap. 9. 19. V. 26 statt der Zahl unseres Textes 8700. V. 29 übersetzt er von וַעַד הַנָּה: und bis zum Tage da Saul getödtet wurde, hüteten sie et. Was hat er für מַרְבִּיתָם gelesen? V. 33 ist unser Text von לִדְעָה an verlassen. Er giebt „die da thaten schöne und treue Thaten vor dem Herrn“. V. 34 scheint er statt בָּלָא לב gelesen zu haben בכל לב; er übersetzt עָנַת חֶסֶד und führt das noch weiter aus: „um Krieg zu führen gegen die, die gegen David's Herrschaft stritten“. — V. 39 liest er statt שְׂרִית wohl daher seine Uebersetzung: נִסְתַּח. Ob er V. 40 statt לָהֶם gelesen hat לָחֶם oder ob er שִׁמְעֵי-לֶחֶם selbständig eingefügt hat, möchte ich nicht mit Sicherheit sagen. Vor V. 41 fügt er ein: „und das sind die Namen der Stämme die ihnen brachten“ (scil. שִׁמְעֵי-לֶחֶם); es ist das keine Uebersetzung vor הַקְּרִבִּים.

Cap. XIII. V. 1. לְכָל נָגִיד umschreibt er durch: „mit allen Grossen und Herschern Israels“. V. 2. זֶמֶן יְהוָה fügt er die Erläuterung: נִפְרָצָה, erklärt er durch

als unverständlich zu jenem Satze corrigirt wurde. Bei Ar. fehlt es ganz. V. 3 statt **בירושלם** haben wir **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** vgl. II. Sam. 5. 13, ebendaher der Zusatz **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, auch die Passivconstruction hat die dortige Stelle. V. 11 übersetzt er den Namen **בעל פרצים** durch **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**; die Targume lassen ihn unübersetzt; statt **בירי** haben wir **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** wie auch Parallelstelle V. 20 **לפני** (dort hat man zu lesen statt **לפני** und ibid. V. 18 **לפני** statt **לפני**) V. 12 zusätzlich „und streuet ihre Asche in den Wind“. V. 14 liegt der Uebersetzung: „du sollst nicht heraufziehen, wende dich von ihnen“ der Text der Parallelstelle V. 23. **לא תעלה הסב אל אחריהם** zu Grunde. Was **בכאים** bedeutet, hat unser Uebersetzer wohl nicht gewusst und es daher das erste Mal ausgelassen, das zweite Mal V. 15 falsch mit **בכאים** übersetzt.

Cap. XV. V. 1 glaubt er in **ריטלו** zu erkennen, daher seine Uebersetzung: **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** V. 2 eingefügt **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**. Die Construction ist geändert. Er hat wohl das **לא** nicht gelesen und **לָהֶם** statt **אֵם**; **לָהֶם** ist zu streichen, vgl. auch Ar. In V. 4 ist **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** aus V. 12 heraufgenommen. V. 12 und 13 sind gegen unseren Text verbunden; er liest: „an den Ort der von früher her für sie gebaut war“, schiebt **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** ein und liest statt **הכינורתי** eine Form von **בנה**, **כי** lässt er aus. V. 13 liest er **לא יפרץ**, stimmt aber sonst mit unserem Texte überein. Vielleicht ist aber der Text von Ar. älter. Er giebt: **ولا يثلمنا الرب**, **واللهنا لانه لم يدننا مثل ذنوبنا**. V. 15 sind die letzten zwei Worte ausgelassen, er wiederholt vor **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** zu grösserer Deutlichkeit noch einmal **מִן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, weil es durch eine zu lange Reihe von Worten von dem zu ihm gehörigen Nomen getrennt ist. V. 16 ist **לִלְחֵם** höchst seltsam. Man kann aber mit Sicherheit annehmen, dass es eine Verderbniss aus den vorhergehenden **לִסְתֵּם** ist und vermuthlich aus späterer Zeit stammt. Ar. hat noch nichts davon. V. 18 ist mit den ersten Worten von V. 19 gegen unseren Text verbunden, ebenso V. 20 und

21. V. 20 hat man statt ܠܡܢܬܐ zu lesen ܠܡܢܬܐ. Sehr bemerkenswerth ist die Umschreibung von ܠܡܢܬܐ durch „alle Tage in der dritten sechsten und neunten Stunde“. Man wird diesen Satz für eine alte Verderbniss halten müssen, da eine solche Zeitbestimmung sich in der jüdischen Tradition nicht findet. Wahrscheinlich stand ursprünglich da hinter ܠܡܢܬܐ noch eine andere Zahl, so dass der Satz zu übersetzen wäre „alle Tage jede dritte Stunde in der dritten(?) der sechsten und neunten. Zu dieser Angabe vergl. Berâchoth, f. 26^b. V. 22 leitet er ܒܡܫܐ von ܢܫܐ tragen ab und übersetzt es durch ܒܡܫܐ; für ܡܒܝܢ ib. liest er ܡܒܝܢ oder ähnliches und ergänzt dann das Uebrige: „weil ein Ort für ihn eingerichtet war“. V. 23 hat er sich dazu verführen lassen, ܫܥܝܢ dem syrischen ܫܥܝܢ, mit dem es nichts zu thun hat, gleichzusetzen, daher er dann noch hinzufügen muss, ܫܥܝܢ. Derselbe Fehler kehrt V. 24 wieder, während er sonst das Wort richtig durch ܫܥܝܢ wiedergiebt. V. 26 umschreibt er durch ܐܪܘܢ ܒܪܝܬ ܝܗܘܐ durch „die Lade, in der der Bund Gottes ist“. Ibid. wiederholt er hinter ܠܠܝܝܝܡ „waren auch in Byssus gekleidet“; für ܐܠܝܢܐ unseres Textes giebt er „über den Gewändern Davids“. V. 28 schiebt er am Anfange ܐܝܢܐ ein aus der Parallelstelle II. Sam. 6. 15. Statt der Instrumente hat er am Schlusse des Satzes: „und verstärkten ihre Stimmen bis zur Höhe“. Er hat vielleicht für ܒܡܥܠܝܝܡ gelesen ܒܡܪܝܡ. V. 29 wiederholt er zum besseren Verständniss der Construction noch einmal ܐܝܢܐ, in diesem Verse hat er ܡܫܚܩ anstandslos durch ܡܫܚܩ. Man braucht das nicht für eine spätere Verbesserung nach LXX (παίζοντα) zu halten; vielmehr kann man ihm eine solche Inconsequenz wohl zutrauen.

Cap. XVI. V. 1 schiebt er vor ܒܬܘܕ ein ܥܡܐܢܐ, am Schlusse umschreibt er ܠܦܢܝ ܐܠܗܝܡ durch „vor der Lade Gottes“. Soll das auch ein Euphemismus sein? V. 2 ist ܡܠܟܐ die Uebersetzung von ܡܠܟܐ aus der Parallelstelle II. Sam. 6. 18. V. 3 übersetzt er ܐܫܦܪ durch

19. dazu vgl. man Targum zur Parallelstelle V. 19. מנחם. (Peš. dort giebt es durch נמח wieder, Targum zu unserer Stelle sieht in אשר ein mit פר Stier zusammengesetztes Wort daher והברא.) Der Zusatz am Schlusse „und es ging das ganze Volk jeder nach seinem Hause“. Parallelstelle V. 19. כל העם איש לביתו, וילך, eine selbständige Ausschmückung von ihm ist dagegen 1. Sam. 15. 3. V. 4 erläutert er משרתים durch משרתים. V. 5 fehlen die Instrumente und der Schluss. V. 6 liest er אלה הכלהים. V. 7 עבדו ist eine beliebte targumische Redensart; was er mit ימין gemeint haben könnte, ist mir unklar. Man wird dafür einfach nach dem hebräischen Texte ימין zu corrigiren haben. Vor V. 8 ist noch eine kleine Einleitung eingeschoben. „Und das sind die Anfänge (so wohl ימין hier zu übersetzen) der Lieder, die David sprach vor der Lade des Herrn an jenem Tage“ V. 10 fehlt der zweite Theil. V. 11 ist בקשו פניו umschrieben durch יצא מן פניהם, um den Anthropomorph. zu vermeiden. Das Targum zu ψ. 105 nimmt dagegen an אפרי keinen Anstoss. V. 13 ist aus ψ 105 אברהם eingeschoben. V. 16 versteht er unter ושבועתו die Thorah und schiebt, weil diese dem Isaak noch nicht gegeben war, ושבועתו vor diesen Namen ein. V. 20 ändert er die Person und verdeutlicht den Sinn von ויתהלכו durch seine Uebersetzung ויתהלכו. Die zweite Person behält er auch in den folgenden Versen bei. V. 21 übersetzt er לאיש durch איש. V. 25 giebt er אלהים durch אלהים wieder, wohl auch eine Art Euphemismus, um von אלהים keinen Plural bilden zu müssen. V. 27 liegt seiner Uebersetzung: ורופאת במקדשו ψ. 96. 6 zu Grunde. V. 28 und 29 übersetzt er וברו durch וברו, um die Anschauung zu vermeiden, dass der Mensch Gott etwas geben könne. V. 29 ist וברו wohl auch wegen des Anthropomorph. durch וברו wiedergegeben, ib. liest er בהדרת statt בהדרת. V. 32 hat er vielleicht statt ירעם

gelesen יִרְנֶן „V. 34 ist aus ψ. 96, 13 eingeschaltet: und er richtet die Welt in Gradheit und die Völker im Glauben“. V. 40 umschreibt er den Schluss weitläufig durch: „und zu thun alles was geschrieben ist in dem Gesetze Gottes, das er gegeben in die Hand Mosis, es zu lehren die Kinder Israel“. V. 41, „und das sind die Namen der Männer, welche standen mit den Liedern cet.“ Statt נִקְבְּרוּ hat er, wenn unsere Lesart ܐܠܗܝܬܐ richtig ist, gelesen ܢܗܒܐܪ; wahrscheinlicher ist mir aber, dass wir dafür zu lesen haben ܐܠܗܝܬܐ (von ܒܚܬܐ „ordnen“. V. 42 lesen wir: „und diese gerechten Männer priesen nicht mit den Geräthen des Preises, mit Cymbeln und mit Pauken und nicht mit Schellen, sondern mit angenehmem Munde und in reinem Gebete und in Gradheit und Einfalt den Herrn den starken Gott, den Gott Israels, den Gott aller Dinge“. Eine höchst merkwürdige Paraphrase, die aber weiter nichts ist, als eine breiter ausgeführte Mischnah. Man vergleiche Tract. Erâchîn Perek 2. legte Mischnah: וְלֹא הָיוּ אוֹמְרִים בְּנֹבֵל וּבִכְנִיר אֵלָּא בְּפֶה כְּדִי לִיתֵּן חֶבֶל בְּנוֹעִימָה V. 43 ist eingeschoben „und David entliess das Volk“; ܠܚܬܝܬܐ ist das zweite Mal zu streichen. ܐܬܐ ܒִּיתܐ umschreibt er durch ܠܚܬܝܬܐ ܥܡܐ.

Cap. XVII. V. 1. ܒְּבֵית ܗܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ übersetzt er durch ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ dazu vgl. man Targ. zu II. Sam. 7. 2 ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ (daher auch das Targum zu unserer Stelle ebenso, Peš. dort einfach ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ) ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ übersetzt er durch ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ. Dass er hier nicht den hebräischen Text der Parallelstelle übersetzte, sondern das Targum ausschrieb, wird recht deutlich. Denn dort ist von אֶהְיֶה (ܐܪܝܝܡ) nichts zu finden, wörtlich aber stimmt damit das Targum ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ ܐܪܝܝܡ (Auch ܒְּבֵית hat er nach dem dortigen Texte ausgelassen). ܐܪܝܝܡ von der Lade ist absichtlich vermieden und dafür der feierliche Ausdruck ܐܪܝܝܡ gebraucht. V. 2 hinzugefügt ܐܪܝܝܡ aus der Parallelstelle V. 3. ܐܪܝܝܡ. V. 5 hinter ܐܪܝܝܡ hinzugefügt ܐܪܝܝܡ

עֲזָרָה aus der Parallelstelle V. 6; ib. hinter וְאֵהִיהּ ein-
 geschoben חַמֵּן als Uebersetzung von מִתְהַלֵּךְ Parallelstelle
 V. 6. V. 9 hat er vielleicht statt לְהַגְלוֹתוֹ gelesen לְבָלוֹתוֹ;
 daher übersetzt er חֲסֵדֶיךָ. Oder ist das eine Erläu-
 terung von ihm? V. 10 umschreibt er: רִבִּית יִבְנֶה לְךָ durch
 וְעֲלֶיךָ מִמֶּנּוּ חֹךְ לְחֹךְ dazu vgl. Targum zur Parallel-
 stelle V. 11. אֲרוּ מַלְכוּ יָקִים לְךָ יְהוָה. V. 11 ist עֲלֶיךָ
 die Uebersetzung von וּשְׁכַבְתָּ Parallelstelle. V. 12 übersetzt
 er אֲשֶׁר יִהְיֶה לְמִבְנִיד durch וְעַל מִי. Auch LXX bieten
 ὁ ἐστὶν ἐκ τῆς κοιλίας σου. Beides rührt aus der Pa-
 rallelstelle V. 12 her אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעִידָה, ib. hinzugefügt
 מִשְׁמֵן וְחֶלְבֶּה — פֶּסְאִי aus Parallelstelle und für ebenda-
 her. V. 13 der Schluss „von Saul, der vor dir war“
 Parallelstelle 15. V. 17 scheint er bei der schwierigen
 Stelle כְּתוּר הָאָדָם cet. unseren Text mit dem der Parallelst.
 zusammenschweisst zu haben. Denn מִשְׁמֵן in seiner
 Uebersetzung scheint auf תּוֹרֶת Parallelst. 19 hinzuweisen.
 Das Weitere ist eine targumische Ausschmückung, den
 Sinn des Satzes hat er natürlich nicht erfasst. „Und alle
 Menschen die dich fürchten mit ihrem ganzen Herzen,
 führst du aus der Finsterniss zum Lichte (הַמַּעֲלָה) Herr
 der Herren“ ist seine Uebersetzung. V. 18 ist vor וְאֵלֶיךָ
 eingeschoben חֲסֵדֶיךָ aus Parallelstelle V. 20. V. 18. 19. 20
 ist eine ziemliche Verwirrung, die ich nicht ganz sicher
 corrigiren kann. V. 18 beginnt hinter וְאֵלֶיךָ der Text von
 Parallelstelle 20 von וְאֵתָה וְעַל מִי חֹךְ לְחֹךְ übersetzt:
 וְאֵתָה יָדַעַת אֶת עַבְדְּךָ אֲדֹנִי יְהוָה. V. 19 übersetzt
 er, als ob dastände בַּעֲבוּר לֵב עַבְדְּךָ „weil du weisst was in
 dem Herzen deines Knechtes ist“ (חֵן wollte er vielleicht
 von Gott vermeiden) statt חֲסֵדֶיךָ hat man vielleicht zu
 lesen חֲסֵדֶיךָ. V. 20 ist nach der Parallelstelle 22 statt
 מִיֶּךָ zu lesen וְאֵלֶיךָ. Ohne diese Aenderungen ist, glaube
 ich, der Text unverständlich. V. 21 ist נִסְמֵן vermuthlich
 jüdischer Sprachgebrauch; denn נִסָּה hat im Syrischen nur
 die Bedeutung „versuchen“, unser Wort muss aber im Sinne
 des hebräischen נִסִּים Wunder (während נִסְיֹן da auch nur

„Versuchung“ heissen kann) stehen. Von ואשר הלך übersetzt er frei: „dass du dich offenbart hast vom Himmel und sie befreit und um ihretwillen hast du grosse und furchtbare Wunder gethan und grosse Plagen den Aegyptern zugefügt, bis du sie herausgeführt aus ihrer Mitte“. V. 23 hat er für ראמן — פטר Parallelstelle V. 25. חַ עֲבַד עֲבַד על ביתו; הקם Targum zur Parallelstelle (Peš. dort wörtlich). V. 25 ist er durch גלית veranlasst worden און im Sinne von Geheimniss zu nehmen; ib. fügt er hinter עבדך ein עבד hinzu, das die Uebersetzung von את לבו Parallelstelle 27 ist, ebendaher stammen die beiden Schlussworte חַלְלָהּ חַן. V. 26 vor ותדבר hinzugefügt: סַחֲמִי מִחֲבִיבִי זִנְיָנִי anlehnend an die Parallelstelle 28 ודבריו יהיו אמת. V. 12. Statt הואלת der Imperativ wie auch Parallelstelle; der Schluss ist geändert nach dem Targ. zur Parallelst. „denn du Herr hast es gesagt und von deinem Segen werden gesegnet die Häuser der Gerechten für immer“. סַחֲמִי מִחֲבִיבִי סַחֲמִי מִחֲבִיבִי וְזִנְיָנִי Targ. zur Parallelst. ומברכתך יתברכון בתי עבדך צדיקיא. (Im hebr. Texte ist für וְזִנְיָנִי keine Andeutung und Peš. dort hat nur סַחֲמִי מִחֲבִיבִי. Auch unser Targûm z. St. hat nichts davon.)

Cap. XVIII. (Parallelst. II. Sam. 8.) V. 1 fügt er hinzu מתן האמה סַחֲמִי מִחֲבִיבִי, eine Uebersetzung von Parallelst. 1. Die Worte סַחֲמִי מִחֲבִיבִי סַחֲמִי מִחֲבִיבִי sind eine Ausschmückung von סַחֲמִי מִחֲבִיבִי. Vielleicht aber sind sie die Glosse eines Abschreibers. V. 3 fehlt המתה wie auch Parallelst. להציב ידו übersetzt er סַחֲמִי מִחֲבִיבִי, dazu vgl. Targ. zur Parallelst. 3 לאשנאה תחומיה. V. 6. eingefügt סַחֲמִי מִחֲבִיבִי aus Parallelst. 6. נציבים. V. 8 haben wir statt כון סַחֲמִי מִחֲבִיבִי aus Parallelst. 8. ברוּתִי. Hiernach ist Perles Meletemata Peschitthoniana p. 47, der es vermuthungsweise „Berythus“ gleichsetzt, zu berichtigen. Unter den Kupfergefässen führt er „eherne Stiere“ auf, die in unserem Texte nicht vorkommen. V. 9 תעו מלך חמת übersetzt er mit סַחֲמִי מִחֲבִיבִי, vgl. Cap. XIII. 4 u. a. m. V. 10 statt הדרם

haben wir בְּיָמָיו aus Parallelst. 10; ib. vor יָבֹל eingeschoben בְּיָמָיו aus Parallelst. 10 וּבְיָדָיו V. 11. Hinter הַגִּּוֹרִים eingefügt בְּיָמָיו aus Parallelst. 11. V. 13.

Cap. XIX (Parallelst. II. Sam. 10). V. 1 Hinter וַיִּמְלֹךְ eingeschoben בְּיָמָיו aus Parallelst. 1. V. 3 Hinter לְחַנּוּן eingeschoben בְּיָמָיו aus Parallelst. 3 אֶחָדָם . V. 4 Hinter וַיִּגְלַחֵם eingeschoben בְּיָמָיו das Erstere aus Parallelst. 4. das Andere ist seine eigene Zuthat. V. 5 fehlten וַיִּלְכְּוּ und עַל הָאֲנָשִׁים wie auch Parallelst. 6. V. 6 setzt er צָבָה dem modernen נִצָּבָה gleich, eine Verwechslung, die auch später von den Syrern immer aufrecht erhalten wird; ibid. ist die Wiedergabe von מַעֲכָה durch מִן bemerkenswerth. V. 7 schiebt er nach dem Könige von Haran noch die Könige von Edom, Aram Naharaim und Nezîbîn ein. V. 9 haben wir statt הָעִיר בְּיָמָיו aus Parallelst. 8 הַשָּׁעַר ; hinter הַמְּלָכִים schiebt er selbstständig ein בְּיָמָיו . V. 12. Hinter מִמָּה eingeschoben בְּיָמָיו aus Parallelst. 11 וְהִלַּכְתִּי . V. 13 hat man wohl zu lesen בְּיָמָיו , was sich dann wörtlich deckt mit dem Targ. zur Parallelst. $\text{תָּקַה וְנִתְחַקַּה}$ (während Peš. dort בְּיָמָיו). V. 14 umschreibt er אֲרָם לפני אֲרָם durch בְּיָמָיו vgl. Targ. zur Parallelst. לְמַלְחָמָה durch בְּיָמָיו . V. 15 haben wir סֹפֵר für וַיִּבְאֵהוּ aus Parallelst. וַיִּשָּׁב . V. 16 ist hinter הַנְּהַר eingeschoben בְּיָמָיו aus Parallelst. 17 $\text{וַיִּבְאֵהוּ הַיָּלֶם}$. In V. 18 hat er הַמִּיתָה wohl absichtlich בְּיָמָיו übersetzt um zu mildern.

Cap. XX. V. 1 scheint er anders als wir zu lesen. Statt כִּי אֶמֶן hat man glaube ich zu verbessern בְּיָמָיו . Zu וְהָאֵל fügt er den echt tarchumischen Zusatz: בְּיָמָיו . V. 2 hinter וְאִשֵּׁי eingeschoben „und wog sie“. V. 3 scheint er bei וַיִּשֶׁר an וַיִּצְרֶה gedacht zu haben, da er es mit בְּיָמָיו übersetzt. Die fünf Marterinstrumente, die in diesem Verse aufgezählt sind, mögen nicht alle dem ursprünglichen Uebersetzer angehört haben, וְהַמִּיתָה und וְהַמִּיתָה mögen erklärende Glossen sein. Bemerkenswerth ist noch in diesem Verse sein mildernder Zusatz von dem auch Parallelst.

nichts hat „und er tödtete keinen von ihnen, sondern ging und siedelte sie an in Städten des Landes Israel“. Nach Michaelis Bemerkung s. v. **ܡܫܬܥܒܝܢ** hätte er für **ܚܪܦܐ** V. 6 gelesen **ܚܪܦܐ** von **ܚܪܦ** lästern. Nach einer Bemerkung aber, die ich Herrn Professor Nöldeke verdanke, wäre **ܡܫܬܥܒܝܢ** eine Corruption aus **ܚܪܦܐ** = **ܚܪܦܐ**; **ܡܫܬܥܒܝܢ** wäre dann eine alte Glosse, die schon die Lesart **ܡܫܬܥܒܝܢ** voraussetzte. Unterstützt wird diese Ansicht dadurch, dass wir V. 5 in unserem Texte eingeschoben finden hinter **ܐܬܝܬܐ ܡܫܬܥܒܝܢ**, wo sich **ܡܫܬܥܒܝܢ** deutlich als Glosse zeigt. (In V. 4 denkt er an **ܚܪܦܐܝܡ**, das auch Gen. 14. 5, durch **ܐܬܝܬܐ** wiedergegeben wird.) V. 8 am Anfange **ܐܬܝܬܐ** eingeschoben aus Parallelst.

Cap. XXI. (Parallelst. II. Sam. 24.) V. 3 Hinter **ܐܬܝܬܐ** ist hinzugefügt **ܐܬܝܬܐ** aus Parallelst. 3 **ܐܬܝܬܐ**, ebendaher „und die Augen meines Herren des Königs sehen.“ Statt **ܐܬܝܬܐ** lesen wir **ܐܬܝܬܐ** wie dort **ܐܬܝܬܐ**, ebenso fehlt wie dort der Schluss von **ܐܬܝܬܐ**. V. 5 umschreibt er **ܐܬܝܬܐ** durch **ܐܬܝܬܐ**, eine Redensart, die sich auch sonst in den Targumen findet. Vgl. Targum II zu Esther in Lagarde's Ausgabe p. 224. Z. 16. **ܐܬܝܬܐ**. V. 6 setzt er hinzu — **ܐܬܝܬܐ**, weil er deren enge Verbindung mit den Leviten kennt; ib. schiebt er einen erläuternden Zusatz ein „und es wollte sie Joab nicht zählen“. V. 7 umschreibt er **ܐܬܝܬܐ** durch „weil er Israel gezählt“; Schluss absichtlich ausgelassen. V. 9 ist aus der P. 11 eingeschoben „und David stand am Morgen auf“. V. 10 fügt er zu **ܐܬܝܬܐ** die Erläuterung **ܐܬܝܬܐ** hinzu. V. 12 übersetzt er **ܐܬܝܬܐ** ungenau durch **ܐܬܝܬܐ** (er hat auch vielleicht etwas Anderes gelesen) und daran schliesst sich ein Zusatz aus Parallelst. 13 „und er verfolgt dich“. „Und er wird über dich herrschen,“ ist dagegen ein eigener Zusatz. **ܐܬܝܬܐ** fehlt und **ܐܬܝܬܐ** erläutert er durch „in Israel“. V. 13 statt des Singulars **ܐܬܝܬܐ** der Plural **ܐܬܝܬܐ** wie auch Parallelst. 14. V. 16 ist am Schlusse des Satzes **ܐܬܝܬܐ** noch einmal wiederholt, weil das erste ihm zu weit von dem zu ihm gehö-

rigen Attribute entfernt schien. V. 17 ist der erste Theil wie Parallelstelle 17, zu **חַן** fügt er erläuternd hinzu **לְמַחֲלֵה**. Den Schluss hat er vermuthlich gelesen: **רְבַעַם** „und im Volke möge aufhören die Pest.“ V. 18 ändert er die Construction nach Parallelst. 18 „gehe und baue“ **עַל־הָהָר**. V. 20 ist ganz geändert: „Und David sah den Engel, welcher verdarb im Volke, dass er seine Hand zurückzog und nicht ferner verdarb.“ Er scheint **בְּכֶסֶף מֵלֶא** gelesen zu haben. V. 22 übersetzt er **בְּכֶסֶף מֵלֶא** durch **בְּכֶסֶף מֵלֶא**. Auch das Targ. zur Parallelst. hat **בְּדָמִין**. V. 25 haben wir „und David kaufte von O. jenen Ort der Tenne für fünfzig Stater“ vgl. Parallelst. 24 — **בְּכֶסֶף וִיקָן דְּוִיד שְׁקָלִים חֲמִישִׁים**. (Die gewöhnliche Uebersetzung von **שְׁקָל** ist **חֶמֶל**; II. Kön. 7 wird es mehrfach durch **שֶׁלֶחַן** wiedergegeben; ebenso Neh. 5. 15 (so immer von Onkelos.) **וְשֶׁלֶחַן** findet sich ausser an unserer Stelle noch II. Kön. 7 und Neh. 10. 32. Vgl. die im *Ârûch* s. v. **אֶחָרָא** angeführten Talmudstellen. V. 26 erwähnt er unter den Opferthieren auch **וְאַתָּן**, die unser Text nicht hat; **בָּאֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם** verdeutlicht er durch „und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte die Opfer, die auf dem Altare waren“. V. 28 am Schlusse hinzugefügt: **וְעָלָא דְּמִזְבֵּחַ**. V. 29 am Anfange eingeschoben „und er betete dort“; von **דְּמִזְבֵּחַ** fehlt. V. 30 beginnt bei **בְּעֵת**; das Folgende hat er vielleicht **בְּאֵימָה** gelesen, daher seine Uebersetzung „und in jener Zeit fürchtete sich David sehr“ cet.

Cap. XXII, V. 1. In **וַיַּעֲמֵד** erkennt er die Function des *Wāw conversivum* und übersetzt daher das Futurum **וַיַּעֲמֵד** (er hat auch vermuthlich **וַיַּעֲמֵד** gelesen). V. 4 vor **וְהַבֵּית** hinzugefügt: **וְהָאֵלֹהִים עִמָּךְ** vielleicht eine Reminiscenz an *ps.* 40. 8 und am Schlusse „und es fehlte an Nichts“. V. 5 ändert er die Construction; er giebt „du wirst bauen das Haus dem Herrn“. V. 10 für **לְבָן** — **וְאֵלֶּיךָ** und für **לְבָן** — **וְאֵלֶּיךָ**, um den Anthropomorphismus zu vermeiden. Man vergl. Targ. zu II. Sam. 7. 14. **וַיְהִי לִי דָמִי כֶּבֶד**. V. 11 giebt er **בֵּינָה** durch **נִסְתָּר** wieder. Die ersten Worte von 12 sind noch zu 11

gezogen. V. 12 ist על ישראל erläutert durch ܠܚܝܬܗ ܕܝܫܪܐܝܠ. V. 13 las er vielleicht אין משקל für אין מספר, dahinter ein Zusatz: „und alle Menschen, die auf der Erde wandeln, vermöchten nicht die Summe seines Gewichtes zu zählen“. V. 14 giebt er weitläufig: „und alles dies habe ich bereitet, alles was nothwendig ist zum Baue des Hauses des Herrn“ ܠܝܕܝܐܝܬܐ ܕܒܝܬܐ ܕܝܫܪܐܝܠ fehlt. V. 15 ist am Anfange zum besseren Verständniss ܠܝܬܝܢ eingeschoben. V. 16 vor ܠܙܗܒ noch ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܪܐܝܠ eingefügt; ebenda umschreibt er עמך durch ܚܡܝܢܐ, vielleicht weil er darin einen Anthropomorph. witterte. Allerdings haben wir im folgenden Verse anstandslos ܠܚܝܬܐ; indessen steht daneben noch ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܪܐܝܠ und so durfte ܠܚܝܬܐ dann ohne Anstoss stehen bleiben. Statt בידר ib. las er vielleicht בידכם, da er מܝܬܝܢ übersetzte. V. 19. ܠܕܪܫ ܠܝܗܘܐ. Diese in der Chronik so häufige Redensart wird in unserer Uebersetzung durchweg mit ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܪܐܝܠ wiedergegeben. Das Targ. z. St. bietet ܠܡܬܒܥ ܡܢ ܩܕܡ ܝܗܘܐ wozu ܠܚܡܝܢ oder ܠܘܠܦܢ zu ergänzen, vielleicht auch zu corrigiren ist. An der Stelle Gen. 25. 22., in der diese Redensart auch vorkommt, giebt das babylonische Targum ܠܡܬܒܥ ܠܘܠܦܢ ܡܢ ܩܕܡ ܝܗܘܐ, während die beiden Recensionen des jerusalemischen Targums es als „beten“ auffassen, dem ܠܕܪܫ aber dadurch gerecht werden, dass sie das Gebet im ܒܝܬ ܕܡܕܪܫܐ verrichten lassen. Targ. Jeruśalmi I giebt: ܠܘܠܬ ܠܒܝ ܡܕܪܫܐ ܕܫܡ ܪܒܐ ܠܡܒܥܝ ܠܚܡܝܢ ܡܢ ܩܕܡ ܝܗܘܐ. Den Schluss umschreibt er „und bauet das Haus wegen seines grossen Namens, der über uns genannt worden ist“.

Cap. XXIII. V. 4 ist stark verändert: „Und David stellte von ihnen (Männer) auf, die Aufseher sein sollten über die Werke des Hauses des Herrn je 24 über 1000 und Schreiber je 6 über 100“. Wie man sieht hat er sich den Text ganz willkürlich zurecht gemacht. Ebenso selbständig ist V. 5 in unserer Uebersetzung: „Dass sie schauen sollten auf den Bau und Stand halten und eifern mit ihrer Kraft und mit ihrem Eifer in ihren Werken und Rechnungen und mit ihrem Vermögen und dass sie mit Almosen speisen sollten die Armen. Und David stellte auf über die Armen und Kranken Oekonomen und Vor-

steher, dass sie kleiden und ernähren sollten die Armen, je einen über zehn, und an nichts sollten sie es ihnen fehlen lassen“. Von dieser breiten Auseinandersetzung findet sich im ganzen A. T. nicht eine Spur. Er begeht damit einen starken Anachronismus, dass er die Armenvorsteher von David eingesetzt sein lässt. Man kennt sie erst nach der Zerstörung des Tempels. Sie werden im Talmud Baba bathra f. 8^b f. 10^a als גבאי צדקה erwähnt, wo sich weitläufige Vorschriften über Armenpflege finden. Davon aber, dass „je einer über zehn“ sein sollte, finden wir dort nichts, und mag er irgendwoher עשרה herausgelesen haben. V. 6 scheint lückenhaft überliefert zu sein. In V. 9 stammt das letzte Wort aus dem folgenden Satze. V. 14 ist אִישׁ האֱלֹהִים absichtlich in נֶחֱמָן geändert. V. 17 hat er den Schluss missverstanden. Er hat statt רבו למעלה — רבו (so schon Ar.). Er hielt also רבו für einen Namen und למעלה für synonym mit ראש. Indessen kann auch unser Text fehlerhaft sein und מִמֶּנּוּ aus dem vorhergehenden oder folgenden Satze durch Abschreiberversehen eingeschoben. (Echt targumisch ist die Erläuterung וְעַתָּה zu: „er hatte keine anderen Söhne“.) V. 22 ist אַחֵיהֶם dem Sinne nach richtig durch קִנְיָנָם, ihre Vettern wiedergegeben. (Nebenbei bemerkt, eine der wenigen Correcturen in Lee's Ausgabe; in der Londoner Polyglotte fehlt das Wort). V. 26 hielt er אֵין vermuthlich für „sie“. V. 27 las er תָּמַם statt הִמָּה. V. 28 hat er statt ההצצרות gelesen ההצצרות, daher seine Uebersetzung „über die, welche bliesen auf glatten und gebogenen Hörnern“. Ein ebenso merkwürdiges Missverständniss ist ihm V. 29 begegnet, wo er für לכל משורה ומדה las לכל משורר, daher übersetzt er: סֹכֵךְ, מַפְסֵס, סֹכֵךְ. V. 31 erklärt er לחדשים durch חֲזַב סִמָּן. V. 32 umschreibt er den Schluss: „wenn sie bedienen mussten im Hause des Herrn“.

Cap. XXIV. V. 2 מִסֵּבֶה לפני אביהם erläutert durch אֱלֹהִים. V. 5 ist der Zwischensatz von כי היו — אֱלֹהִים wohl absichtlich ausgelassen. V. 6 scheint er an der zweiten Stelle gelesen zu haben: וְאַתָּה אֶתֶר. Die Namen in der folgenden Liste sind wieder theilweise stark verstümmelt. Als 12. tritt

auf **ܐܠܚܝܡ**, das ist verderbt aus **ܐܠܚܝܡ**. Der 14. **ܐܬܬܐ** ist durch ein Abschreibeversehen aus dem folgenden (17.) entstanden. V. 19 ist **ܕܡܫܦܬܡ** doppelt übersetzt durch **ܐܬܬܐ** und **ܐܬܬܐ**. Das zweite wird wohl die Glosse eines Späteren sein. Von V. 25 ist die Reihenfolge des Textes geändert. Es beginnt V. 1 von Cap. XXV wo er **ܐܬܬܐ** statt **ܐܬܬܐ** liest. Dann fährt er bei V. 30 in der Mitte fort. Den Schluss übersetzt er: „der Jüngere wie sein älterer Bruder“ was **ܐܬܬܐ** **ܐܬܬܐ** **ܐܬܬܐ** wiedergeben soll. Dann fährt er in der Mitte von Cap. XXV V. 1 wieder fort. 27, 28, 29, 30 fehlen ganz.

Zn Cap. XXV ist nur zu bemerken, dass die Namen arg verderbt sind, auch fehlt der Schluss von 4, 5, 6 und der Anfang von 8.

Cap. XXVI. V. 2 steht **ܐܬܬܐ** ursprünglich wohl für **ܐܬܬܐ**. Ein Späterer hat dann noch **ܐܬܬܐ** hinzugefügt. V. 10 übersetzt er weitläufig: „und sein ältester Sohn war ihm gestorben und es setzte ihn sein Vater nach ihm ein zum Haupte und es nannte ihn sein Vater nicht mit dem Namen des Erstgeborenen“. (Weil im Texte steht, **ܐܬܬܐ**, so folgert er daraus, dass sein Erstgeborener gestorben war. LXX zur St. geben *γενέσθαι τὸν ἀρχηγόν*. Sie haben **ܐܬܬܐ** statt **ܐܬܬܐ** gelesen). Cap. XXVII fehlt ganz.

Cap. XXVIII. V. 2 ist der Anthropomorphismus in **ܐܬܬܐ** **ܐܬܬܐ** **ܐܬܬܐ** umschrieben durch **ܐܬܬܐ** **ܐܬܬܐ** „und zu dem Orte der Šechina unseres Gottes“. Derselben Aengstlichkeit, mit der er Anthropomorphismen vermeidet ist auch zuzuschreiben, dass er **ܐܬܬܐ** **ܐܬܬܐ** ändert in **ܐܬܬܐ** **ܐܬܬܐ**, um nicht den Schein aufkommen zu lassen, als hätte David in der That den Thron Jahves inne. V. 7 giebt er **ܐܬܬܐ** für **ܐܬܬܐ**; er scheint das merkwürdigerweise im Sinne von „halsstarrig sein“ gefasst zu haben. V. 8 ist **ܐܬܬܐ** wegen des Anthropomorphismus übers. durch **ܐܬܬܐ**, am Schlusse fügt er hinzu: „und dass es nicht zu Grunde gehe“. V. 9 ist **ܐܬܬܐ** wohl nicht ohne Grund geändert in: „erkenne alles was mir Gott befohlen hat“. Es war ihm vielleicht anstössig, dass angenommen wurde, man könne Gott erkennen. Die

Doppelübersetzung von **וּבְנוֹפֶשׁ חֶפְצָה** durch: **סִחַרְסִינָה וְנִפְשָׁה** und **וְלֹא מִן אֶחָד** ist kaum ursprünglich; das Erstere wird eine Glosse sein. Das letzte Wort hat er augenscheinlich **דֶּע** gelesen und zum folgenden Satze gezogen, daher der Anfang von V. 10 **וְיִסְגֵּן**. V. 11 ergänzt er zu den **חֲדָרָיו הַפְּנִימִים** noch „und der äusseren Kammern“. V. 12 ist stark geändert. Er giebt: „und des Schatzhauses und des Hauses des Dienstes für das Haus des Herrn und des Schlachthauses und des Hauses der Getränke und des Hauses der Lampenanzünder“. V. 13 und 14 fehlen. V. 15 scheint er statt **וּמִשְׁקָל** gelesen zu haben **וּמִקְוֶה**; daher seine Uebersetzung **וּמִקְוֶה**. V. 18 und 19 fehlen. (Ar. hat sie, es scheint aber spätere Correctur nach LXX oder dem hebr. Texte zu sein.) V. 21 zur Verdeutlichung vor **לְכָל** eingefügt: **וּמִכָּל אֶחָד** und so sind noch mehrfach in diesem Verse Verba eingefügt, der allerdings dadurch, dass er kein einziges Verbum enthielt, ihm unklar vorkommen musste, so vor **וְהַשְׂרִים** — **סִחַרְסִינָה וְנִפְשָׁה**.

Cap. XXIX. V. 1. Hinter **אֵלֶיהֶם** zusätzlich „von allen meinen Söhnen“, „weil er ein weiser und verständiger Jüngling ist“. Das Folgende ist stark umschrieben: „denn die Arbeit, die ihm gegeben worden ist, ist nicht klein, sondern gross, weil sie dem Menschen so noch nie gegeben ist“. Ich muss dahingestellt sein lassen, ob er etwas Anderes las. V. 2 liest er **וְכָל כָּהֵן**; die edlen Steine fasst er kurz zusammen zu **סִחַרְסִינָה וְנִפְשָׁה**. V. 3 übersetzt er: „Und alles was das Haus erforderte habe ich gerüstet und eingerichtet dazu aus meiner Armuth (aus I. Chron. XXII. 13. **בְּעִנִּי**) und Geld habe ich aufgewendet für die Ausgaben des Hauses aus meiner Armuth.“ V. 4 macht er aus den drei Tausend eine Million und aus den 7000, — 200000 recht augenscheinlich in der Absicht, den Tempel noch prächtiger erscheinen zu lassen. In V. 5. las er einmal falsch und spinnt dann seine falsche Auffassung, ohne auf den Text Rücksicht zu nehmen weiter. Er giebt (von **מְלָאכָה** an): „und für alle Arbeiten, damit das Werk vollendet würde in seinem Monat. das

Werk solle nicht verzögert werden, sondern vollendet, wie es nach seiner Berechnung nothwendig war“. Sein Missverständniss erklärt sich daraus, dass er für **בִּיד חֲרָשִׁים** las **בִּירָה**. V. 6 giebt er am Anfange „und es versammelten sich“. Für **וְאִדְרַכְנִיּוּ רַבּוּ** giebt er: „gutes Zinn für die Canäle“. Ich sehe nicht, wieso er zu dieser Uebersetzung kommt. Dem Erz fügt er das Beiwort „Korinthisches“ zu. (Die- selbe Erläuterung findet sich Esra 6. 27.) V. 8 führt er statt der Steine Silber und Gold auf. V. 9 ändert er tendentiös: „weil mit vollem Herzen sie David dem Herrn dargebracht hatte“, um David allein als Schenker hin- zustellen. V. 11 ist **כִּי כָל בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ** übersetzt durch: „weil du herrschst im Himmel und auf der Erde“; er las statt **כָּל** vielleicht **מֶלֶךְ**. Die letzten drei Worte, die er vielleicht nicht verstand, übersetzt er: „Weisheit, Kraft und Erkenntniss“. V. 12 ist **בִּידָךְ** wegen des Anthropomorphismus durch **יָמֶךָ** umschrieben, das andere Mal ist es ausgelassen. **לְכָל** ist weiter ausgesponnen zu: „alle Geschöpfe, die du erschaffen hast“. V. 14 übersetzt er (von **עָמִי** an): „weil ich von allen meinen Lehrern gelernt habe, weil dein Lebenspfad mir geholfen hat (Der erste Theil ist aus **ψ. 119. 99.** **מִכָּל מַלְמְדֵי הַשְׁכֵּלְתִּי**) und du bist unsere Hoff- nung“. Auch V. 15 ist stark umschrieben: „Weil wir gleichen dem Dampfe des Topfes und weil wir geringe Bewohner sind vor dir auf der Welt“ am Schlusse „denn du herrschtest früher über unsere Väter und hast ihnen vorgeschrieben, auf welchem Wege sie wandeln sollen, um zu leben“. V. 16 (ohne Rücksicht auf unseren Text): „Und dich grüssen wir Herr unser Gott, dass du uns befreiest von allen Völkern, die uns angreifen und schwächen und uns sagen wo ist euer Gott dem ihr dienet“. (Das Letztere Reminiscenz an **ψ. 115. 2.** **לֵמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אֵיךָ נָא אֱלֹהֵיהֶם**.) Unter **הַתְּהַדָּב** V. 17 versteht er das Anstimmen des Ge- sanges daher **וַחֲמִשָּׁה** und **וַחֲמִשָּׁה**. V. 18 ist **זֹאת** erläutert durch: „dies alles was du uns versprochen hast“ und die Uebersetzung von **וְהָכֵן לִבְכֶּם אֵלֶיךָ** „und wende unser Herz (gegen den Text) deiner Furcht zu“ ist wieder

um den Anthropomorphismus zu vermeiden, von ihm gegeben. Vor V. 19 ist eingeschoben: „ich David stimmte an und habe gesagt“ und am Schlusse, damit die ܐܢܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܝܫܪܐܝܝܠ auch mit einem Preise schliesse: „damit geheiligt werde dein grosser Name und gepriesen in der Welt, die du geschaffen vor denen die dich fürchten“. V. 20 ist ܝܫܬܚܪܐ cet. übersetzt: „und sie fielen nieder und bückten sich vor dem Herrn und segneten auch den König David“. Man sieht, dass der Uebersetzer absichtlich die Construction unseres Textes verlassen hat, um David nicht derselben Ehre theilhaft werden zu lassen. V. 22 fehlt ܫܢܝܬ und ܝܡܫܚܐ ܠܝܗܘܐ ܠܢܝܪ. V. 23 ist ܟܣܐ ܝܗܘܐ umschrieben durch: „der Thron der Herrschaft des Herrn“. V. 24 fehlen die ersten drei Worte. V. 25 umschreibt er den Schluss: „so dass er keinem der Könige Israels die vor ihm waren, glich“. V. 26 hat er: „Und David, der Sohn Israels setzte ein seinen Sohn Salomon in seine Herrschaft über ganz Israel“. V. 27 ist am Schlusse hinzugefügt: „über ganz Israel und Juda“. In V. 28 ist ܫܠܝܬ sicher als ungehöriges Einschiebsel zu streichen. Es ist nämlich eine Glosse, die das ܥܡܩܬܐ ܕܝܬܐ erklären sollte, da der Plural immerhin bei einem solchen Abstractum etwas Auffälliges hat. „Und war gewachsen im Reichthum der Welt und ihrer Ehre“ ist die Uebersetzung von ܥܫܪ ܝܚܒܐ (das er mit ܥܡܩܬܐ, wie es scheint, nicht verbinden wollte.) Am Schlusse des Capitels ist hinzugefügt: „Und David that, was schön war, vor dem Herrn und nicht wich er von dem, was er ihm befohlen, alle Tage seines Lebens.“

(Schluss folgt im nächsten Heft.)

Zur Erklärung des Papiasfragments

bei Euseb. hist. eccl. III, 39. § 3. 4.

Von

Prof. Dr. H. Lüdemann in Kiel.

(Schluss.)

Mit jenem Cognomen eng verbunden kam dann der Name jenes Johannes auf die Generation, zu deren Zeit Papias schreibt, und wenn er nunmehr jenes Mannes gedenkt, so ist es ihm bereits unmöglich, ihn anders als *ὁ πρεσβύτερος* zu nennen. Dass er diese, ihm, wie Eusebius zeigt, völlig geläufig gewordene Verbindung: *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* nicht auflöste, wenn er neben diesem Manne einen anderen nannte, bei welchem sich ein solcher Verschmelzungsprocess des *πρεσβύτερος*-Namens mit dem nomen proprium historisch nun einmal nicht vollzogen hatte, war nur natürlich, ohne dass deshalb der Schluss erlaubt wäre, Papias würde dem Aristion die Bezeichnung *πρεσβύτερος* im genealogischen Sinne versagt haben. Er konnte das gar nicht. Aber wenn er im Sinne hatte, sogleich zu schreiben „*ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης*“, so ist es nur zu begreiflich, wenn er nicht unmittelbar vorher schrieb: *ὁ πρεσβύτερος Ἀριστίων*, weil die Bezeichnung diesem letzteren wohl in dem generellen Sinne, dass er zur Classe *οἱ πρεσβύτεροι* zählte, nicht aber in dem singulären Sinne wie dem Johannes zukam.

W. wird nun zwar einwenden, die Benennung $\delta \pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ bedeute bei diesem Johannes gar keine persönliche Auszeichnung, sondern diene lediglich zu seiner Unterscheidung vom Apostel.¹⁾ Unter gewissen Voraussetzungen über die kleinasiatische Johannestradition, die W. wenigstens nirgends entschieden ablehnt, kann dieses Dringen auf eine von Papias beabsichtigte Unterscheidung der beiden Johannes nicht ohne Lächeln vernommen werden. Es muss W. selbst sehr fraglich erscheinen, ob bei Papias ein wirkliches Bedürfniss vorlag, den $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$, der bei ihm im hellsten Vordergrund steht (vergl. Eusebius' Angaben) von der schattenhaften Gestalt seines Apostels Johannes noch besonders zu unterscheiden.²⁾ Und auch wenn man der gegenwärtigen Bestreitung der kleinasiatischen Tradition vom Apostel Johannes nicht in allen Einzelheiten zustimmt, so darf mit Rücksicht auf nicht wegzubringende wunderbare Thatsachen innerhalb der nächstfolgenden Literatur heute wohl gefragt werden, ob in Kleinasien während des zweiten Jahrhunderts nicht vielmehr das bewusste oder unbewusste Interesse bestanden habe, die Unterscheidung zwischen den beiden Johannes in den Hintergrund treten und verbleichen zu lassen. Aber abgesehen hiervon: ein Umstand schliesst es direct aus, dass man unsern Johannes durch jenen

1) „Papiasfragm.“ S. 111 u. ö.

2) Der Nachweisung dieser Schattenhaftigkeit, wie sie eins der Hauptresultate Weissenbachs ist, stimme ich vollkommen bei, wenn ich auch nicht in allen Einzelpunkten, besonders was die Namenreihe betrifft, mit ihm übereinkomme. Doch ist das irrelevant. Jedenfalls ist das Papiasfragment auch meines Erachtens ein Document, welches sich bezüglich der kleinasiatischen Johannestradition wenig über diejenigen Schriftstücke erhebt, die wie der Polykarp-Brief, die späteren kanonischen Schriften, die Ignatianen u. A. den Apostel Johannes vollkommen ignoriren. Bekanntlich treffen die Bestreiter jener Tradition mit den extremsten Vertheidigern derselben in der Behauptung der Einzigkeit des Johannes zusammen. Consequenter als W. behauptet daher schon Zahn (a. a. O. S. 665) ganz ähnlich wie die obige Ausführung, dass dem Johannes der $\pi\rho\epsilon\sigma\beta$ -Name in ganz singulärem Sinne beigelegt sein müsse. Uebrigens wieder ein Beispiel von der Berührung der Ansichten aus völlig differenten Motiven. —

Beinamen von dem Apostel habe unterscheiden wollen: dies, dass man ihn auch *ὁ πρεσβύτερος* nannte ohne den Namen Johannes dazu zu setzen. Dies beweist, dass man gar nicht die Absicht hatte, auch Papias nicht, grade zwei Johannes auseinanderzuhalten. Und als blosser *ὁ πρεσβύτερος*, der auf sich selber steht, erscheint ja, wenigstens meiner Ueberzeugung nach, auch dieselbe Persönlichkeit als angeblicher Verfasser des zweiten und dritten Johannesbriefes noch einmal auf der Bildfläche.¹⁾

Alle Argumente W.'s, welche er sonst noch gegen unsere Fassung der *πρεσβύτεροι* vorbringt, betreffen die Ansichten, nach denen unter denselben auch die Apostel befasst sein sollen. Mich treffen sie daher nicht, denn ich bestreite das ebenfalls, und halte W.'s Ausführungen in diesem Punkte für besonders dankenswerth.

Ziehen wir das Resultat, so sind die *πρεσβύτεροι* des Papias einfach die zur Zeit seiner Erkundigungen noch lebenden „Alten“, welche den Anspruch erhoben, dass sie den Herrn oder die Apostel noch selbst gehört hätten, und deshalb bei den Mitlebenden als besondere Lehr- und Traditions-Autoritäten galten. Unter diesen hat Papias sich (in directer und indirecter Weise) an diejenigen gehalten, aus deren Berichten für ihn nach dogmatischer Kritik hervorging, dass sie jenen Anspruch, den Herrn oder die Apostel noch selbst gehört zu haben, mit Recht erhoben.

Dass diese Männer in den Localgemeinden, wo sie ansässig waren, daneben bisweilen auch ein Gemeinde-Amt versahen, ist ja möglich, sogar wahrscheinlich, kommt aber in diesem Zusammenhange nicht im entferntesten in Betracht. Das hohe Alter war an ihnen für die Empfänger der Tradition naturgemäss die wichtigste Eigenschaft. Denn dieses verbürgte die Möglichkeit ihres Hineinragens in die Gründungszeit. —

Der hier eruirte Sinn des fraglichen Worts ist in

1) Von der andern Seite erhellt dasselbe, wenn in der bekannten Stelle Const. apost. VII, 46 dieser Johannes ohne den *πρεσβ.*-Namen neben den Apostel gestellt wird.

der That im Zusammenhange traditionalistischer Ausführungen ein so natürlicher und einfacher, dass es wunderbar wäre, wenn er sich nur bei Papias finden, und in der übrigen patristischen Literatur ganz ohne Analogien sein sollte.

Nach solchem Gebrauch des Ausdrucks aber zu suchen in einer Literatur die entweder wirklich den ersten christlichen Generationen angehört, oder eben diesen Generationen angehören will, wäre freilich von vorn herein thöricht. Und damit ist vor allem das Neue Test. ausgeschlossen, (wo höchstens 2. und 3. Joh. das Wort als Selbstbezeichnung des angeblichen Verf. sich findet), und ebenso die meisten der apostolischen Väter.¹⁾ Immerhin ist auch bezüglich dieser Literatur zu beachten, dass neben dem Amtsnamen das Wort in seinem natürlichen Sinn völlig gangbar bleibt,²⁾ und somit gleichsam der Naturstoff sich erhält, aus dem bei gegebener traditionalistischer Stimmung sich der entsprechende conventionelle Sinn des Wortes von selbst ergab. Dass bei dem völligen Mangel dieser Stimmung, und bei der gänzlich exoterischen Richtung ihres Bestrebens das Wort im frag-

1) Die Briefe des Clemens und Barnabas verrathen noch keineswegs eine traditionalistische Richtung. Beide reden noch ganz naiv aus eigener Autorität heraus. Hermas erst recht. Derselbe will ausserdem sehr alt sein. Dass ebenso der Verf. der Ignatianen seinen Ignatius, der ihm selbst als ein *πρεσβύτερος* gelten musste, nicht seinerseits ehrfürchtig zu *πρεσβυτέροις* aufblicken lässt, ist sehr begreiflich.

2) Hebr. 11, 2 (*veteres*) Joh. 8, 9 besonders aber 1 Tim. 5, 1 1 Petr. 5, 5 beweisen, dass beide Bedeutungen des Worts sogar hart neben einander ohne Gefahr der Confundirung gebraucht wurden. Ebenso Clem. epist. cp. 1. 3. 21 „die Alten“, neben cp. 47. 54. 57. „die Gemeindeältesten“. Ferner Hermas Vis. II, 4: *ἡλθεν ἡ πρεσβυτέρα καὶ ἡρώτησέ με εἰ ἤδη τὸ βιβλίον δέδωκα τοῖς πρεσβυτέροις*. Im Brief von Lugd. und Vienne ist ebenfalls *ὁ πρεσβύτερος Ζαχαρίας* der Greis Z. gegenüber dem Jüngling Epagathus. Schon hiermit erledigt sich W.'s Behauptung (Abh. S. 372): „Eine solche allbekannte Kategorie in feststehendem Sprachgebrauch waren aber zur Zeit des Papias eben und nur die Presbyter im Sinn von Gemeindeältesten.“ Genau ebenso feststehend war der Sinn „die Alten.“

lichen Sinn auch bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts fehlt, ist leicht erklärlich.¹⁾

Bei Papias nun aber sind wir in gewisser Beziehung allerdings auf eine singuläre Weise gestellt. Hier haben wir erstlich im Gegensatz zu den Apologeten einen Traditionalisten reinsten Sorte, ferner aber gegenüber der Pseudonymliteratur dieser Zeit in seinen Fragmenten gleichsam einen Fleck, wo wir bis auf den wirklichen historischen Boden des älteren zweiten Jahrhunderts hinabsehen, ohne erst eine mehr oder weniger gelungene künstliche Frühfärbung desselben entfernen zu müssen. Hier sehen wir daher auch das unumwundene Eingeständniss der Abhängigkeit von Traditionsvormännern. Und wo eben diese traditionalistische Stimmung und Richtung voll ausgebildet vorliegt, bei den Vätern der altkatholischen Zeit, finden wir auch unsern Begriff der *πρεσβύτεροι* wieder: bei Irenaeus und bei Clemens Alexandrinus.

Bei Irenaeus würde es Niemanden Wunder nehmen können, wenn der ältere natürliche *πρεσβύτεροι*-Begriff von dem katholischen Begriff des kirchlichen Presbyter-Bischofs als Apostelnachfolgers und göttlich geleiteten Traditionswächters aufgesogen worden wäre. Es ist ja bekannt, dass grade Irenaeus diesen von der Noth der gnostischen Kämpfe gezeitigten Begriff in bewusster Weise zur vollen dogmatischen Ausbildung gebracht, und ihm, im Anschluss an Vorgänger wie besonders wohl Hegesipp die nöthige historische Substruction beschafft hat.²⁾ Den-

1) Auffallend aber ist allerdings, dass auch der Polykarp-Brief keine Analogien bietet, doch nur falls seine Aechtheit unbezweifelbar sicher steht. Im cp. 1 wäre Gelegenheit zur Verwendung unseres Ausdrucks gewesen. Ist der Brief nicht ächt, so kann bei ihm noch immer dieselbe Erwägung eintreten wie bei den Ignatianen.

Noch merkwürdiger ist, dass auch in der Fragmenten-Literatur des zweiten Jahrhunderts das Wort sich nicht findet. Bei Dionys v. Corinth, Hegesipp, Apollonius, Polykrates, dem kleinen Labyrinth, dem Antimontanisten (Eus. V. 16) wenigstens wäre dasselbe wohl zu erwarten gewesen; doch sind wir eben durch den fragmentarischen Charakter dieser Reste gehindert sichere Schlüsse auf den Sprachgebrauch der Verfasser zu ziehen.

2) Vgl. III, 2. 3. 4. IV, 26. 32, 1. 33, 8. V, 20, 1.

noch lässt sich von diesen auf Stärkung des grosskirchlichen Bewusstseins abzielenden Bestrebungen bei Irenaeus eine naivere Betrachtungs- und Ausdrucksweise unterscheiden, und in diese gehören auch die Berufungen auf jene „οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί“ hinein, welche wir II, 22, 5. V, 5, 1. V, 33, 3. V, 36, 1 finden. Es wäre freilich ein aussichtsloses Unternehmen, nachweisen zu wollen, dass Irenaeus diese als bloss die „Alten“ von officiellen Presbyter-Bischöfen immer bestimmt unterschieden habe. Bei der Stärke der katholisch-kirchlichen Tendenz des Irenaeus, und seiner Art das kirchliche Amt der Traditionsbewachung möglichst unmittelbar an das Apostolat anzuheften, ist vielmehr sicher, dass er auf die bestimmte Frage ob jene Alten auch Kirchenbeamte gewesen seien eine bejahende Antwort gegeben haben würde. Worauf es aber allein ankommt ist, auf welches Merkmal er bei diesen *πρεσβύτεροι* unwillkürlich und durch die Sache selbst geleitet den Hauptnachdruck gelegt hat, ob auf das Amt oder auf die Alterthümlichkeit, und hier kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein.

An den Stellen wo Irenaeus die Prärogative der unfehlbar richtigen Tradition allein den officiellen Presbytern vindicirt, ist nämlich zu beachten, dass er hier mit Vorliebe ausdrücklich die „*episcopi*“ der Vergangenheit und der Gegenwart, legitimirt durch den historischen Nachweis ihrer streng geschlossenen apostolischen Succession, einführt; ferner aber, dass diese Ausführungen sich stets nur da finden, wo es sich um die principiellsten christlichen Grunddogmen (die Einheit des Weltschöpfers und Gesetzgebers mit dem höchsten Gott. wie die Identität Christi) gegenüber den groben Abweichungen der Gnostiker handelt. An allen Stellen dagegen wo jene „*πρεσβύτεροι*“ auftreten, handelt es sich um Nebenfragen, um theologische Hilfsassumptionen, und subtilere Beweismittel, deren Bestätigung gesucht wird. Es sind stets Fragen, bei welchen der amtliche Charakter der Gewährsmänner wenig helfen konnte, sondern vor allem ihre Autopsie ausschlaggebend war. Daher rührt es auch, dass es dem

Irenaeus an Stellen die mit diesen auf gleicher Stufe stehen auf den Ausdruck *πρεσβύτεροι* nicht besonders ankommt, wenn ihm andere Ausdrücke, das Alter oder die Apostelschülerschaft bezeichnend, näher liegen. Dies war nicht möglich, wenn Irenaeus bei diesen Alten grade auf dem Amt bestand.¹⁾ Besonders ist in dieser Beziehung zu verweisen auf V, 30, 1, wo es offenbar von denselben Personen die sonst *πρεσβύτεροι* heissen, bloss lautet: *μαρτυροῦντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων*. Wie seltsam, wenn Irenaeus sich hier so allgemein ausdrückte, dagegen sich sonst nur diejenigen Apostelschüler hätte heraussuchen wollen, die auch ein Gemeindeamt bekleideten.²⁾ Dass übrigens dieser alte Pa-

1) I, 15, 6. *ὁ θεὸς πρεσβύτερος καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας* und *ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτερος*. III, 23, 3: *ex veteribus quidam ait*. IV, 41, 2 *quidam ante nos dixit*. V, 17, 4: *ἔφη τις τῶν προβεβηκότων*. Vgl. übrigens hierzu schon Zahn a. a. O. S. 654.

2) Nicht ganz zu verschmähen ist auch das Zeugniß des alten Interpreten. Ist derselbe auch nicht durchgängig consequent in der Wiedergabe dieser Stellen, so ist doch zu beachten, dass er, wo bloss von den kirchlichen presbyteris und episcopis die Rede ist, nie den Ausdruck „seniores“ wählt. Dagegen übersetzt er mit senior und seniores die Ausdrücke *πρεσβύτερος* (I, 15, 6) *πρόβεβηκοίτες* (V, 17, 4), das *πρεσβύτερος* der LXX Gen. 19, 31 (IV, 31, 1), das *πρεσβύται* der LXX Jer. 31, 10 (V, 34, 3). Ebenso aber übersetzt er auch II, 22, 5 das *πρεσβύτεροι* — *οἱ* — *Ἰωάννη* — *συμβεβηκοίτες* mit *seniores*, nachdem er eben vorher das höhere Alter als *aetas senior* bezeichnet hat. Er hat also unter denselben dort noch einfach „Greise“ verstanden. Im fünften Buch freilich nach den Ausführungen des dritten und vierten Buchs über die Wichtigkeit der „presbyteri“ als Traditionswächter, ist er davon abgegangen, und hat vielleicht sogar V, 5, 1 („dicunt presbyteri, qui sunt apostolorum discipuli“) irregeleitet durch das Präsens *λέγουσιν* die Kirchen-Presbyter der Gegenwart als Vertreter der Apostellehre verstanden.

Auch die jüdischen Aeltesten (III, 12, 4. 21, 2. 3. 4. IV, 12, 1) bezeichnet er als *seniores*, ausgenommen IV, 12, 4. Offenbar hat er bei den jüdischen Aeltesten das eigentliche Altsein für wesentlicher erachtet, als bei den christlichen Presbytern.

Was den sonstigen Sprachgebrauch des Interpreten angeht, so giebt er mit „antiquus“ wieder *ἀρχαῖος* (Mtth. 5, 27. IV, 13, 1. IV, 33, 8. V, 1, 2); mit „vetus“ ebenfalls *ἀρχαῖος* (V, 30, 1. V, 33, 4)

pianische *πρεσβύτεροι*-Begriff bei Irenaeus die Concurrenz mit dem Presbyter-Begriff des katholischen Traditions-Dogma's überhaupt aushält, erklärt sich meines Erachtens vor allem daraus, dass ihn Irenaeus in fest geprägter Gestalt schriftlich überliefert erhalten hat. Es ist nämlich auf den ersten Blick ganz wunderbar, dass Irenaeus an 5 Stellen jene *πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί* im Präsens citirt.¹⁾ Eine solche Citationsweise ist nur möglich wenn entweder die redend Eingeführten als noch lebend dargestellt werden sollen, oder wenn eine schriftlich vorliegende Aeusserung herangezogen wird. Ersterer Fall ist hier selbstverständlich ausgeschlossen. Im zweiten Fall ist freilich das Präteritum ebenso möglich (IV, 6, 2. *φησί*. V, 26, 2 *ἔφη* Buchcitate aus Justin. V, 33, 4 „adjecit“ von Papias). Steht aber einmal das Präsens, wenn notorisch Verstorbene citirt werden, so ist meines Erachtens das Vorliegen schriftlicher Quellen zweifellos.²⁾

und das neatest. *παλαιός* (Mt. 13, 52, IV, 9. 1. Lc. 5, 36. 37. IV, 35, 2. Col. 3, 9. V, 12, 4).

Was darauf zu geben ist, dass der Armenier bei Pitra (Spicilegium I, S. 1) das presbyteri V, 33, 3 einfach mit „senes“ zu übersetzen scheint, entzieht sich meiner Beurtheilung.

Tertullian nennt die Kirchenpresbyter meines Wissens immer nur presbyteri. Nur einmal Apolog. 39 braucht er *seniores*, aber um das ehrwürdige Alter der zum Vorsitz berufenen zu bezeichnen: „*praesident probati quique seniores*.“

1) II, 22, 5: *καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωαννῇ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες* — — *Quidam autem eorum* — — *et testantur de hujusmodi relatione*. — V, 5, 1: *διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί*. V, 36, 1: *ὥς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσιν*. — *dicunt presbyteri apostolorum discipuli*. V, 33, 3: *quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt*. Diesem *meminerunt* entspricht natürlich im Griechischen kein Präteritum, sondern das Präsens *μνημονεύουσιν*. Vgl. II, 22, 3: nach Anführung von Joh. 2, 23: *sicut Joannes domini discipulus meminit*. IV, 10, 1: *Joannes meminit dominum dicentem*. = *μνημονεύει*, schriftlich erwähnen.

2) Allerdings hat man verschiedentlich versucht, dieses Präsens hier anders zu erklären. Zahn a. a. O. S. 662 vergleicht dasselbe mit dem *λέγουσιν* im Papiasfragment, giebt zu, dass zur Zeit als Papias resp. Irenaeus geschrieben, ihre Gewährsmänner längst todt

Das Buch, welchem Irenaeus diese *πρεσβύτεροι*-Zeugnisse entnahm, braucht, wie ich glaube, in keinem einzigen der Fälle das Papias-Werk selbst gewesen zu sein, sondern die Schrift eines Verfassers, der schon einer vorgeschritteneren Zeit angehörte, und namentlich schon selbst mit beiden Füßen in der kleinasiatischen Johannes-tradition drinn stand. Eine auffallende Erscheinung in dem Abschnitt IV, 27—32 mag uns auf die Spur leiten. Hier führt Irenaeus nämlich einen presbyter ein, (und zwar zweifellos einen Kirchenpresbyter der allernächsten Vergangenheit, s. unten), den er als Schüler von Apostel-jüngern beschreibt,¹⁾ ein Signalement, das Irenaeus, mit Rücksicht auf seine Ansicht von Polykarp, auch auf sich

waren, meint aber: „Es muss nur eine Zeit gegeben haben, in welcher sich diese Redeweise für Irenaeus in Bezug auf seine *seniores*, für Papias in Bezug auf Aristion und Johannes naturgemäss bilden und zur Gewohnheit werden konnte.“ Für Irenaeus hat es eine solche Zeit jedenfalls nie gegeben, da er von Aposteljüngern höchstens noch in seiner frühen Jugend den Polykarp gekannt haben will. Bei Papias erklärt sich das Präsens weit einfacher dadurch, dass er sich lebhaft in die Zeit zurückversetzt, wo er nach den Worten der damals noch lebenden Männer gefragt hat. Gesehen hat er selbst keinen von ihnen. Ewalds wunderbare Berufung auf „das bekanntlich in solchen Fällen bei Anführung von Reden gebräuchliche *λέγει* oder *λέγουσιν*“ (Gött. Anz. 1875) passt vielleicht auf sprüchwörtlich gewordene „geflügelte Worte“ Verstorbener, aber auf die Stellen bei Papias und bei Irenaeus nicht im entferntesten. Von anderer Seite ist dieses Präsens direct gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Irenaeus gewendet. Ziegler (Irenaeus 1871 S. 126) Holtzmann (Prot. K.-Ztg. 1872 S. 59 ff.) Scholten (Der Ap. Joh. in Kleinas. 1872 S. 43 ff.) fassen das Präsens, als ob Iren. insinuiren wolle, dass jene Johannesschüler jetzt da er schreibt noch am Leben seien. Ziegler besonders meint, Iren. ver-rathe IV, 27, 1 er wisse recht gut, dass sie nur Schüler von Apostel-schülern gewesen seien. Ich glaube indess nicht, dass Irenaeus sich so ohne Weiteres zum einfältigen Aufschneider stempeln lässt. Die betreffenden Vorkommnisse lassen eine andere Erklärung zu. Siehe unten. —

1) *Quemadmodum audiui a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, et ab his qui didicerant.*“ Leimbachs Versuch, diesen letzten Worten die Apostel selbst zu entpressen, bedarf meines Erachtens keiner Widerlegung.

selbst hätte anwenden können.²⁾ Mit jener Einführung stehen nun bekanntlich die übrigen Citationsformeln des Abschnitts nicht alle im Einklang. Die Formeln „sicut dixit presbyter“ (27, 1) „sicut et presbyter dicebat“ (30, 1) „enarrans de antiquis, presbyter — dicebat“ (31, 1) passen zwar wenigstens scheinbar noch. Es wechseln damit aber andere wie „inquit ille senior“ (27, 2) „ostendebant presbyteri“ (28, 1) „senior apostolorum discipulus disputabat“ (32, 1). Dass hier Klarheit herrsche wird niemand behaupten. Obwohl nun Irenaeus thut als referire er über alle diese Ausführungen, als mündliche, nur aus dem Gedächtniss und daher hier in allen Citationsformeln das Präteritum gebraucht, halte ich es doch, wie andere, für überwiegend wahrscheinlich, dass diese ausgedehnten Citate einer Schrift entstammen, wenn auch Irenaeus deren Verfasser vielleicht ausserdem persönlich gekannt hat. Dann aber würde sich jener Wechsel der Citationsformeln sehr einfach daraus erklären, dass jenes Buch, ähnlich dem Werk des Papias gewisse *πρεσβύτεροι* und einen *πρεσβύτερος* oder *πρεσβύτης* (senior) redend einführte, während Irenaeus den Verfasser mit diesen Gewährsleuten desselben mehrfach durcheinandergeworfen hätte. Eben dieses Werk könnte es auch gewesen sein, in dem Irenaeus die übrigen Aussagen der „*πρεσβύτεροι*“ schriftlich vorfand; auch die chiliastische Stelle V, 33, 3. Denn nur wenn hier seine Quelle nicht unmittelbar das Papiasbuch war, erklärt sich jenes *καὶ*, womit er nachträglich den Papias selbst zur Bestätigung und Ergänzung heranzieht, und über welches man bisher immer nur hinweggehüpft ist, ohne es zu erklären.

Hiernach könnte es gradezu eine das Papiasbuch für das Bedürfniss einer vorgeschrittenen Zeit redigirende Umarbeitung desselben gewesen sein, der namentlich auch die Stelle V, 36, 1. 2 würde angehören können, die mit der Anspielung auf Joh. 14, 2. vor allem aber mit der

2) Vgl. Euseb. h. e. V, 20 über Irenaeus Aeusserung in der Schrift *περὶ ὁγδοάδος*.

schon ganz katholischen Heranziehung des Paulus über Papias selbst ebenso entschieden hinausweist, wie die Stücke in IV, 27—32, deren antimarcionitische Tendenz auf die Zwecke dieser Bearbeitung noch ein weiteres Licht werfen würde. Eben diese Tendenz aber würde auch wahrscheinlich machen, dass die *πρεσβύτεροι* des Papias hier nicht bloss eine amplificirende zweite Auflage erlebt, sondern auch schon jüngere Brüder bekommen hatten. Wenn dann u. A. auch auf Papias selbst darin verwiesen war, würde es sich so am leichtesten erklären, dass Irenaeus grade ihn ohne weiteres als einen jener „presbyteri, qui Joannem discipulum domini viderunt“ beschreibt¹⁾ und auch die Trübungen der Tradition, wie sie II, 22, 5 (das Alter Jesu) und V, 30 (die Apokalypse) unläugbar vorliegen, würden durch Einschlebung eines Mittelsmanns vor Irenaeus leichter begreiflich. Denn bekanntlich steigen in einer Traditionskette die Chancen für Trübung der Ueberlieferung mit jedem neuen Gliede in geometrischer Progression.

Wie unverändert der alte *πρεσβύτεροι*-Begriff aus der Papianischen Zeit in diese Bearbeitung übergegangen war und so auch an Irenaeus gelangte, zeigt sich in überraschender Weise darin dass er auch für diesen noch einfach ein Wechselbegriff für *οἱ τῶν ἀποστόλων μαθηταί* geblieben ist; so sehr, dass Männer, welche wie Papias dem späteren Auge des Irenaeus bereits ebenfalls als solche *πρεσβύτεροι* erscheinen, für ihn dadurch ipso facto auch zu Hörern der Apostel werden. Zugleich aber zeigt grade wieder das Beispiel des Papias, des *ἀρχαῖος ἀνὴρ* (V, 33, 4) an dessen Bischofsamt Irenaeus hier gar nicht denkt, dass ihm jene *πρεσβύτεροι* in erster Linie einfach die veteres, *οἱ ἀρχαῖοι*, waren. Daher sie denn auch bei ihm stets als eine bestimmte Kategorie, mit dem bestimmten Artikel versehen, auftreten (*οἱ πρεσβύτεροι*).

Den muthmasslichen Verfasser jener Bearbeitung des Papiasbuchs dagegen, jenen presbyter von IV, 27, 1, qui

1) Dass er dies thut, betont richtig bereits Holtzmann Bibell. III, S. 355.

audierat ab his, qui apostolos viderant, gebe ich Weiffenbach bereitwillig als gewöhnlichen Kirchenpresbyter preis. Die Stelle ist von den bisher behandelten charakteristisch verschieden. Vor allem folgt sie unmittelbar auf eine jener Ausführungen über die Sicherung der Lehrtradition durch die richtig eingesetzten Presbyter-Bischöfe; sodann handelt es sich hier grade um die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes; und der Schluss des 26. Capitels redet von den Presbytern, die „scripturas sine periculo nobis exponunt, neque deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes“. Dann heisst es sofort weiter: „Quemadmodum audiui a quodam presbytero, qui audierat etc.“ Die folgende Ausführung, in deren Dienst die Presbyter-Citate stehen, erweist sich nun ziemlich lange, bis 33,15, durch jenen Schlussgedanken von Cap. 26 bestimmt; hieraus ergibt sich meines Erachtens unzweifelhaft, dass jener Presbyter, der als geistiger Enkel der Apostel nur ist, was Irenaeus selbst zu sein sich rühmte, einfach als kirchlicher Presbyter-Bischof eingeführt wird, der da lehrt, wie es apostolisch und recht ist. Ich stimme daher den Speculationen, die häufig an diese Stelle geknüpft werden, um zu erweisen, dass für Irenaeus schon die Enkel der Apostel sind, was für Papias die Söhne — nämlich „*προσβύτεροι*, Alte“ — keineswegs bei. Auch für Irenaeus noch sind jene *προσβύτεροι* nur unmittelbare Apostelschüler, wenn er zu diesen auch schon solche rechnet, die thatsächlich nur Enkel der Apostel waren.

Treffen nun unsere obigen Combinationen das Richtige, ist das Werk, welches Irenaeus hier auszog eine von jenem Presbyter verfasste, auch das Papiasbuch (wegen V, 33,3) bereits benutzende aber weiterführende Traditionensammlung; und hat Irenaeus den Verfasser hier zeitweilig hinter denen auf die derselbe sich berief (hi, qui apostolos viderant, et — qui didicerant) zurücktreten lassen: so beweist der Abschnitt IV, 27—32 nur, wie nahe es noch dem Irenaeus lag, einerseits die künstliche Autorität des Amtes durch nachdrückliche Hervorhebung eines continuirlichen Zu-

sammenhangs mit der christlichen Urzeit zu stärken; andererseits aber auch von eben dieser mit dem Traditionsdogma erst geschaffenen künstlichen Autorität des Amts auf die natürliche Autorität der Alten und Autopten zurückzugehen (senior, apostolorum discipulus).

Ist dagegen die bisherige Erklärung im Recht, nach welcher Irenaeus auch in diesem Presbyter einen besonders Alten einführen wollte, und ihn selbst mit dem senior apostolorum discipulus bezeichnete, so bewiese der Abschnitt zwar einerseits, dass dem Irenaeus unter Umständen im Begriff des *πρεσβύτερος* mit der Autorität des Alters auch die des Amtes zusammenfliessen konnte¹⁾, andererseits aber hätte der hiesige Fall mit dem des Irenaeischen Papias die grösste Aehnlichkeit. Er würde beweisen dass dem Irenaeus der Begriff des Presbyters, wenn es sich um Traditionen handelt, die als besonders authentisch gelten sollen, unversehens völlig in den alten Begriff des *πρεσβύτερος τῶν ἀποστόλων μαθητής*, des Alten und Autopten, zurückschnellen konnte.

Noch interessanter als diese Vergleichung des Irenaeus, dürfte die von verschiedenen Stellen bei Clemens Alexandrinus sein. Die Situation dieses Vaters wie er sie selbst schildert, hat mit der des Papias die auffallendste Aehnlichkeit. Strom. I, 11 berichtet er bekanntlich, dass er in diesen Büchern die Lehren jener verehrten Männer niederlegen wolle, die er zu hören gewürdigt worden sei. Er zählt unter ihnen Angehörige der verschiedensten Nationen auf, betont ihren engen Zusammenhang mit den Aposteln, und behauptet, dass sie mit Gottes Beistand bis in seine Zeit hineingeragt hätten, um jenen vorelterlichen, apostolischen Samen zu überliefern.¹⁾ Er sagt ferner § 14 dass er sich, obgleich er

2) Was von vornherein zuzugeben ist, und auf welche Stufe der *πρεσβύτερος*-Begriff in den Briefen an Victor und Florinus ohnehin zu stellen sein wird.

1) (Ed. Klotz Vol. II, p. 10; Potter p. 322): „ἀλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδουσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρον τε καὶ Παύλον, Ἰωάννου τε καὶ Πάυλου τῶν ἁγίων ἀπο-

wohl wisse, dass bei der Länge der Zeit ihm vieles entfallen sei, weil es nicht aufgeschrieben worden, nunmehr doch entschlossen habe, seinem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen, und es diesem Buche anzuvertrauen — mit Vorsicht freilich, da es sich hier um Geheimtraditionen handele, die nicht jeder vertrage.¹⁾

Mit dieser Stelle wird es erlaubt sein, eine andere zu combiniren. In den *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* ist uns unter den Werken des Clemens ein etwas wüster Trümmerhaufe von exegetischen Fragmenten überkommen, in denen augenscheinlich Clemens selbst nach einer Vorrede über die Art der Ueberlieferung und den Werth der „Gnosis“ aus den Erklärungen dritter oder eines dritten zu a. t. Büchern Mittheilungen macht, resp. Notizen giebt. Im Allgemeinen passt auf diese Trümmerstücke, was Eusebius über die *ὑποτυπώσεις* des Clemens sagt. Ob sie aber aus diesen letzteren herrühren, bleibt zweifelhaft. Wir haben hier Anmerkungen zum Anfang der Genesis, und zum 18. und 19. Psalm. Mitten hinein in die ebenfalls durcheinandergeworfenen Erklärungen zu Gen. 1, 1—3 ist ein Stück der Einleitung gerathen, wo Clemens sein Unternehmen ganz ähnlich rechtfertigt wie in Strom. I, 11—14. Die „*πρεσβύτεροι*“ nämlich, heisst es hier § 27 hätten nicht selbst geschrieben, um nicht die Sorge und Zeit, welche sie der Ueberlieferung widmen konnten, der Schriftstellerei zuzuwenden. Diese letztere erfordere sowohl andere Gaben, als auch versehe sie einen anderen Dienst. Es sei aber gleichsam eine schriftliche Bestätigung der Lehre, wenn so mittelst der Schriftstellerei auch zu den

στόλων, παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος (ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι) ἦγον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς, τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικὰ καταθησόμενοι σπέρματα.“

1) (Potter p. 324) πολλὰ δὲ εὖ οἶδα παρερρύνηκεν ἡμᾶς χρόνον μῆκει ἀγράφως διαπέσσοντα. ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν, μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαντιῶ, ἀναγκαιῶς κέχρημαι τῇδε τῇ ὑποτυπώσει· ἔστι μὲν οὖν τινὰ μὴδὲ ἀπομνημονευθέντα ἡμῖν, πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἣν ἀνδράσιν κτλ.

Spätgeborenen das Wort weitergesandt werde.¹⁾ Dass hier nicht von der Ueberlieferung im Allgemeinen, sondern von der ältesten Ueberlieferung innerhalb der christlichen Kreise die Rede ist, ergibt sich aus dem ganzen Standort der Stelle, und schon aus dem Nächstfolgenden. Ohne Zweifel sind es Personen derselben Art wie die Strom. I, § 11 beschriebenen, welche hier als *οἱ πρεσβύτεροι* zusammengefasst werden. Und dass das Wort hier einfach „die Alten“ bedeutet, ergibt sich unbestreitbar aus dem Gegensatz der *ὀψιγόνοι*. Zugleich erhellt aus Strom. I, § 11 dass sie als nächste, oder nahe Erben der Apostel erscheinen sollen.

Auch in der antimarcionitischen Episode eclog. § 9—11 (Pott. S. 991) spricht Clemens von *πρεσβύτεροι*, alten Gewährsmännern, deren Meinung von besonderer Autorität ist. Dass das Moment des Alters völlig überwiegt, ergibt sich, wenn genau wie bei Irenaeus ein solcher Gewährsmann eclog. § 50 (Pott. S. 1001) gradezu citirt wird: „ἔλεγεν πρεσβύτης.“²⁾ Bekanntlich wird eclog. § 56 (Pott. S. 1002) auch Pantaenus als Autorität genannt. Es ist fast allgemein angenommen, dass Clemens ihn Strom. I,

1) (Potter p. 996): „Ὅν ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλῃ φροντίδι, μήδε μὴν τὸν τοῦ προσκείμεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφήν. τάχα δὲ οὐδὲ τῆς αὐτῆς φύσεως κατόρθωμα τὸ συντακτικὸν καὶ διδασκαλικὸν εἶδος εἶναι πεπεισμένοι τοῖς εἰς τοῦτο περυνόσι συνεχώρουν. τὸ μὲν γὰρ ἀκωλύτως καὶ μετὰ ῥύμης φέρεται ῥεῦμα τοῦ λέγοντος καὶ ποντάχα καὶ συναρπάσαι δυνάμενον. τὸ δὲ ὑπὸ τῶν ἐντυγχανόντων ἐκάστοτε βασανιζόμενον ἀκριδῶς τῆς ἐξετάσεως τυγχάνον ἄκρας καὶ τῆς ἐπιμελείας ἀξιοῦται, καὶ ἔστιν οἷον εἰπεῖν ἔργγραφος διδασκαλίας βεβαίωσις καὶ εἰς τοὺς ὀψιγόνους οὕτως διὰ τῆς συντάξεως παραπεμπομένης τῆς φωνῆς. ἡ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων παρακαταθήκη διὰ τῆς γραφῆς λαλοῦσα ὑπονοργῶ χροῖται τῷ γράφοντι πρὸς τὴν παράδοσιν τῶν ἐντευζομένων.“

2) Es scheint bei den Kirchenvätern fast zum Anstand zu gehören, immer so einen „Alten“ in der Hinterhand zu haben: Schon Justin hat seine Weisheit von so einem, „παλαιὸς τις πρεσβύτης.“ (dialog. c. Tryph. cp. 3). Epiphanius haer. 42, 1. sagt von Marcion „καὶ τοῖς ἔτι πρεσβύταις περιοῦσι καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμωμένοις συμβαλὼν ἤτοι συναχθῆναι κ. τ. λ.

11 unter der in Aegypten verborgenen sicilianischen Biene versteht, und ebenso, dass jener *μακάριος πρεσβύτερος* von dem Clemens nach Euseb. h. e. VI, 14, seine Nachricht über den Hebräerbrief hat, Pantaenus sein solle. Dass Pantaenus Kirchenpresbyter gewesen sei, ist indess, soviel ich weiss, nirgends überliefert. Ist er jener *πρεσβύτερος*, so heisst er im Munde des Clemens lediglich so als alter Traditionszeuge.¹⁾ Vielleicht aber ist Pantaenus hier überhaupt fernzuhalten, besonders weil er unter die nichtschreibenden *πρεσβύτεροι* gar nicht passt. Er hat bekanntlich auch viel geschrieben. (Euseb. h. e. V, 10).²⁾

Offenbar hat auch Eusebius noch sehr wohl herausgefühlt, dass es dem Clemens bei seinen *πρεσβύτεροι* ganz vorwiegend um ihre Alterthümlichkeit zu thun ist. Nach ihm hat Clemens sich auch in den Hypotyposen und der Schrift vom Passah³⁾ auf sie berufen. Nun findet freilich

1) Doch ist bei der Redewendung *ὁ μακάριος πρεσβύτερος*, wie ich gestehe, dieser Sinn nicht immer durchstehend. Es ist auch der hergebrachte Amtstitel. Vergl. Alexander v. Jerus. (Euseb. h. e. VI, 11) „er sende den Brief *διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου*.“ In den Philosophumena VI, 42 heisst einmal Irenaeus „*καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος πρεσβύτερος Ἐιρηναῖος*.“ Der Verf. musste wissen, dass Irenaeus auch Bischof gewesen war, und hat bekanntlich sonst von dem Unterschied zwischen der Bischofs- und Presbyter-Würde ein ausserordentlich lebhaftes Bewusstsein.

2) Im Uebrigen braucht Clemens das Wort *πρεσβύτερος* im Sinn von „veteres“ (Protrept. cp. 11. §. 113. Potter p. 87); als Aequivalent für *ἐπίσκοπος* (*εἰς ὁ σοῦ. πλοῦς*. Pott. p. 959); Kirchenältester (Strom. VI, 13. Pott. p. 793.); Angehöriger der älteren lebenden Generation (Strom. VII, 1. Pott. p. 829.); major natu, (fragm. Pott. p. 1018.)

3) Eus. h. e. VI, 13 — *ὑποτυπώσεων αὐτοῦ λόγοι, ἐν οἷς ὀνομαστί ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει, ἐκδοχὰς τε αὐτοῦ γράφων καὶ παραδόσεις ἐκτιθέμενος*. Diese Angabe ähnelt übrigens sehr dem Referat über Papias III, 39.

ibid.: Im ersten Buch der Hypotyposen spreche Clemens *περὶ ἐαυτοῦ* — *ὡς ἔγγιστα τῆς τῶν ἀποστόλων γενομένου διαδοχῆς*. Eusebius scheint also an die Apostelschülerschaft der Gewährsmänner des Clemens wirklich geglaubt zu haben. In diesem Zusammenhang sagt er dann: *καὶ ἐν τῷ λόγῳ δὲ αὐτοῦ τῷ περὶ τοῦ πάσχα ἐκβιασθῆναι ὁμολογεῖ πρὸς τῶν ἐταίρων, ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις, γραφῇ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι*.

Eusebius nöthig diese *πρεσβύτεροι* mit Beiwörtern (*ἀρχαῖοι*, *ἀνέκαθεν*) zu versehen. Dass er sie aber so nicht bloss von seinem, sondern auch vom Standpunkt des Clemens aus als alt charakterisiren will, geht daraus hervor, dass er h. e. VI, 13 von denselben z. B. den Melito, Irenaeus u. A., die Clemens auch erwähne, wohl unterscheidet. Gleichwohl macht die Thatsache, dass Eusebius es bereits nöthig findet, da wo dem Clemens der Ausdruck *πρεσβύτεροι* noch allein genügt, jene Beiwörter hinzuzufügen, es zweifelhaft, ob der frühere Sinn des Wortes dem Eusebius noch geläufig war. Selbst bei Papias zeigt er ja schon Unsicherheit, da er zwar die *πρεσβύτεροι* im eminenten Sinne als die „Alten“ versteht, indem er sogar die Apostel dazu rechnet, dagegen den *πρεσβύτερος Ἰωάννης* augenscheinlich als Gemeindebeamten vom Apostel unterschieden sein lässt.¹⁾

Ich darf hiernach den patristischen Beweis für die Möglichkeit die *πρεσβύτεροι* bei Papias so zu verstehen wie ich gethan, wohl als erbracht ansehen²⁾ und

VI, 14: αὐτοὶ δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίῳ περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παρὰδοξιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται.

1) Auch die in meiner Recension aus Eusebius citirte Stelle III, 3, 1. 4. kann anders verstanden werden (*ιαὐτῇ*, (1 Petr.) *δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτω ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηται συγγραμμάσι*.) wenn man sie vergleicht mit V, 8: *Ἐπεὶ δὲ ἀρχόμενοι τῆς πραγματείας ὑπόσχεσιν πεποιήμεθα παραθήσεσθαι κατὰ καιρὸν εἰπόντες τὰς τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν πρεσβυτέρων τε καὶ συγγραφῶν φωνάς, ἐν αἷς τὰς περὶ τῶν ἐνδιαθήκων γραφῶν εἰς αὐτοὺς κατελθούσας παρὰ δόσεις γραφῇ παραδεδώκασιν*. Das *ἐκκλησιαστικῶν* freilich bezeichnet diese Männer lediglich als Angehörige der grosskirchlichen Partei.

Dass aber Eusebius den in Traditionsverhältnissen natürlichsten Gebrauch des Wortes noch ebensogut für seine Zeit, wie Papias früher, kennt, beweist VI, 33, wo er am Schluss seines Referats über Origenes sagt: *καὶ ἄλλα μὲν οὖν μυρία Ὁριγένους περὶ μνημῆ παραδιδόασιν τῶν καθ' ἡμᾶς οἱ πρεσβύτεροι*. —

2) In der gesammten ältesten Literatur wüsste ich dagegen keine Stelle zu nennen, welche auch nur den Schatten eines Rechts geben könnte den Ausdruck *πρεσβύτεροι* auch auf die Apostel auszudehnen. In der altkatholischen Literatur ist die eximirte Stellung der Apostel

wende mich daher nunmehr zu den Controversen, welche bezüglich des dritten Satzes unseres Fragmentes noch schweben.

3. Die Differenz welche mich hier von W.'s Erklärung trennt, hat zwar kein brennendes, immerhin aber doch ein erhebliches exegetisches Interesse. Einverstanden bin ich mit ihm vorzugsweise in dem Hauptpunkte: der Construction des $\tau\acute{\iota}$ — $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ als Object zu $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$, aus dem einfachen Grunde, weil mir sowohl als Weiffenbach die $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$ und die Apostel verschiedene Personen sind. Einverstanden bin ich ebenfalls in dem Resultat, dass Papias keinen der sämmtlichen 9 genannten Männer persönlich gekannt hat. Um was es sich handelt ist allein die Construction des $\acute{\alpha}\ \tau\epsilon$ — — $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. Soll es mit W. dem $\tau\acute{\iota}$ — $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ parallel, als zweites Object zu $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$, oder dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ parallel als zweites Object zu $\acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\rho\iota\nu\omicron\nu$ gezogen werden?

W. meint, dass seine Construction von der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger getheilt werde, während die zweite ihre Vertreter nur in Holtzmann und mir finde.

ohnein selbstverständlich. Höchstens auf die im Kanon vertretenen „Apostolici“ lässt Tertullian z. B. noch die apostolische Autorität mit übergehen. Schon die Heranziehung des Barnabas aber als Verf. des Hebräerbriefs umgiebt er mit Cautelen. Auch Irenaeus beweist erst die Autorität des Marcus u. Lucas. Clemens Strom. IV, 21 vindicirt allein den Aposteln die Fülle der $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$. Serapion (Euseb. VI, 12) sagt: $\acute{\eta}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\iota\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha\ \acute{\omega}\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$. Aber auch für die Aelteren beweist Hegesipp's $\acute{\iota}\epsilon\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\iota\acute{o}\lambda\omicron\nu\ \chi\omicron\rho\acute{o}\varsigma$ den Euseb. III, 32 doch wohl von ihm hat, dasselbe. Nur Jacobus der Gerechte drang in diesen Kreis ein. Das Gerede von einem in der ältesten Zeit herrschenden „Sprachgebrauch“ wonach der Ausdruck $\pi\rho\epsilon\sigma\beta$. die Aposteljünger sammt den Aposteln umfasst, oder gar die letztern allein bezeichnet habe, ist mir völlig räthselhaft; grade für die ältere Zeit. Für die späteren Väter wie Eusebius war ein solches Missverstehen des Ausdrucks bei den Alten nur deshalb eher möglich, weil in ihren Augen diese letzteren wie Papias, Polykarp u. A. schon zum Range von $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\iota\omicron\lambda\iota\kappa\omicron\acute{\iota}$ aufgestiegen waren, und es daher ihnen möglich scheinen konnte, dass eben diese die Apostel einfach als ihre $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$ bezeichnet hätten. Eusebius ist speciell bei Papias dazu durch seine Identificirung der $\tau\omicron\omega\nu\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ mit dem $\tau\acute{\iota}\ \acute{\Lambda}\nu\delta\rho\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ — $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ veranlasst worden (s. unten).

Thatsächlich steht die Sache so, dass keineswegs alle Ausleger über die Frage sich ausdrücklich erklären, und unter denen die sich erklären eine ziemliche Zersplitterung der Stimmen herrscht [ich erinnere nur kurz an die ganz ausspurigen Erklärungen von Ewald ($\acute{\alpha}\tau\epsilon$ = nämlich) und Leimbach ($\acute{\alpha}$ Object von $\tau\acute{\iota}\varsigma$ ἑτεροῦ sc. εἶπεν, und $\tau\epsilon$ zu Aristion gezogen)]. Oberflächlich angesehen construiren indess wie Weiffenbach: Steitz und die, welche ihm folgen. Auf der anderen Seite aber construiren wie Holtzmann und ich hier auch Zahn und Riggenbach. Bei dem heutigen Stande der Ansichten, von dem wenige Beispiele schon ein Bild geben, das in jedem Fall mehr komisch als erfreulich ist¹⁾, ist es gewiss gerathener sich so wenig als möglich

1) Die Verfilzung der Ansichten mit einander ist eben an diesem Punkte eine besonders hochgradige. Um die sehr verschiedenen Interessen blosszulegen, die zu der beiderseitigen scheinbaren Uebereinstimmung führen, muss man daran erinnern dass mit den $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\iota\varsigma$ vor $\lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon\varsigma$ Steitz alle 9 Männer identificirt, Riggenbach nur die 7 Apostel (mit $\pi\rho\epsilon\sigma\beta.$ Ιωάνν.) Weiffenbach keinen von allen neun, Holtzmann nur Aristion und den $\pi\rho\epsilon\sigma\beta.$ Johannes. In der Construction können nun Steitz und Weiffenbach äusserlich zusammengehen, weil sie beide als Object von $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ nur ansehen: $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\iota\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon\varsigma$, und unter diese subsummiren a) $\tau\acute{\iota}$ -εἶπεν. b) $\acute{\alpha}$ $\tau\epsilon$ -λέγουσιν. Nur, wohlgemerkt: Steitz als Explicationen von $\lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon\varsigma$, Weiffenbach als Objecte von $\lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon\varsigma$. Und hierüber gerathen sie dann in Streit. Steitz sieht vermöge seiner Construction in beidem geradezu Aeusserungen, $\lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$, der $\pi\rho\epsilon\sigma\beta.$, Weiffenbach sieht vermöge seiner Construction in keinem von beiden Aeusserungen von $\pi\rho\epsilon\sigma\beta.$ sondern die Objecte von Referaten ($\lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$) der $\pi\rho\epsilon\sigma\beta.$ Gegen Steitz argumentirt er dann u. a. daraus, dass Aristion keinesfalls $\pi\rho\epsilon\sigma\beta.$ sei: hier trifft er mit Riggenbach zusammen und bedient sich für einen Moment seiner Waffen.

Auf der andern Seite kommen Holtzmann und auch ich mit Zahn und Riggenbach in der Construction des $\acute{\alpha}$ $\tau\epsilon$ deshalb überein. weil auf beiden Seiten ein Interesse daran besteht, mit dem $\acute{\alpha}$ $\tau\epsilon$ ein von $\tau\acute{\iota}$ -εἶπεν wesentlich verschiedenes Satzglied beginnen zu lassen: bei Z. und R., um in demselben über Johannes etwas neues (die Gegenwärtigkeit) aussagen zu lassen, und so seine nochmalige Erwähnung zu motiviren; bei Holtzmann und mir, um Aristion und Joh. Presbyter wirksam von den Aposteln zu trennen, und sie mit den obigen $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\iota$, sei es, zu identificiren (Holtzmann) sei es, nur in eine Kategorie zu bringen (ich). Nur dass Z. und R. bei dieser directen

auf Andere zu berufen, sondern unbeirrt den eigenen Weg zu verfolgen. Was nun mich hindern sollte, bei meiner Construction zu beharren, vermag ich auch nach Weiffenbachs Antwort (Abh. S. 406—409) nicht einzusehen. Ich habe W. schon zu erkennen gegeben, dass ich die besondere Ansicht Holtzmanns, wonach die *πρεσβύτεροι*, die Papias erst persönlich, dann in ihren Schülern befragt, nur Aristion und Johannes sein sollen, nicht theile.¹⁾ Wenn nun auch Holtzmann seine Construction, der ich zustimme, in Verbindung mit dieser Ansicht vorgetragen hat, so ist doch für jeden klar, dass beides nicht solidarisch verbunden ist. Ich stimme sogar Weiffenbach's Gründen gegen jene Ansicht zu, und könnte dieselben noch vermehren. Mit allem aber, was er in seiner Schrift S. 103—106 in dieser Beziehung vorbringt, ist bezüglich jener Construction gar nichts ausgerichtet. Nur ein Punkt ist es, wie W. jetzt richtig hervorhebt, wo jene Construction mit Holtzmann's obiger Ansicht zusammenhängt, und wo auch ich mich mit der letzteren berühre. Sind es nämlich „Presbyter“-Schüler, denen Papias erstlich die *λόγοι* über die Apostelaussagen, zweitens auch die eigenen Aussagen des Ar. und Joh. *πρεσβ.* verdankt, so müssten allerdings diese beiden, so muss auch Aristion, eben „Presbyter“ gewesen sein. Dies mag nun bei W.'s Auffassung des Wortes *πρεσβύτερος* bedenklich sein, bei der meinigen dagegen ist es, wie oben ausgeführt, selbstverständlich und daher auch kein Hinderniss für meine Construction. Es ist wie ich in meiner Recension in aller Kürze sagte, nicht nöthig, den Aristion zum Gemeinde-

Beziehung des *ἄ τε* zu *ἀνέκρινον* nicht ein Anfragen bei den *παρηκολούθηκότες* über des Ar. und Joh. Aussagen, sondern ein unmittelbares Befragen dieser, besonders des Joh. selbst verstehen, Zahn ohne dies irgendwie exegetisch zu ermöglichen, Rigg. indem er nochmals *ἀνέκρινον* ergänzt. —

1) Noch weniger freilich die Meinung Keim's (Protest. Kirchenzeitung 1875 S. 1051.), dass „jeder pünktliche Exeget des Papias sie theilen müsse.“ Dagegen die Art wie Holtzmann seine Construction Bibell. III S. 395 motivirt, (Wechsel des Tempus und Pronomens) halte ich nach wie vor für die allein richtige.

ältesten, (d. h. zum *προσβύτερος* in W.'s Sinn, denn nur hiergegen kann er vernünftigerweise polemisiren) zu machen, um bei jener Construction zu beharren. Lässt man es nur beim *προσβύτερος* dem „Alten“ bewenden, so ist gar nichts im Wege.

W.'s zweites Argument gegen mich lautet dahin, dass wenn die Herrnschüler beide „Presbyter“ waren, und es sich bei dem *ἀνακρίνειν* also beidemale um Presbyteraussagen als Object handelte, jene beiden aus der grösseren Zahl der Presbyter durch ein „insbesondere“ oder dergl. von Papias wären herausgehoben worden. Allein sie sind schon genügend durch Nennung ihrer Namen, und besonders durch Charakterisirung als directe Referenten über Herrenworte, im Unterschied von den andern *προσβ.* den blossen Referenten über Apostelworte ausgezeichnet. Papias konnte sich also daran genügen lassen.

W. sagt (Schrift S. 111) von seiner Construction, (was ich jetzt von der meinigen sagen möchte): „was sonst gegen dieselbe sprechen sollte, kann ich mir zur Zeit nicht vorstellen“ Ich glaubte es ihm gesagt zu haben. In seiner Schrift S. 96 meint W.: sowohl seine als Holtzmanns Construction seien grammatisch möglich; entscheiden müsse vor allem die innere sachliche Angemessenheit“. Alle nun, die W.'s Construction des Satzes scheinbar annehmen, aber so, dass sie das *τί-εἶπεν* und *ἃ τε-λέγουσιν* nur als Inhaltsangaben der *λόγοι* fassen, sind eben hierdurch mindestens in die Lage versetzt, den Papias sich über Aristion und Johannes Presbyter aus zweiter Hand, durch ihre directen Schüler unterrichten zu lassen. Mit seiner Art der Construction aber, wonach W. den Papias bei den Schülern gewisser Gemeindeältesten sich darüber unterrichten lässt, was diese Gemeindeältesten von den Aussagen der Apostel und der beiden Herrnschüler erzählt haben, geräth er in die Lage, noch bei Lebzeiten dieser Herrnschüler den Papias sich über sie aus dritter Hand orientiren zu lassen. Ich habe das nicht für „innerlich und sachlich angemessen“ erachten können. Ich habe es

vielmehr als „höchst unwahrscheinlich“ bezeichnet. An diesem Ausdruck nimmt W. den grössten Anstoss (S. 408), eignet sich Keim's (ursprünglich gegen ihn selbst und Leimbach gemünzte) Worte über das „Operiren in der müssigsten Possibilitätsfrage“ an und vergisst dabei völlig, dass eben dadurch nur getroffen wird, was er selbst S. 343, 351, 356 in „Wahrscheinlichkeiten“ geleistet hat und sofort wieder zu leisten im Begriff steht (S. 409). Gegen diese Leistungen gehalten war meine Berufung auf innere Unwahrscheinlichkeiten äusserst harmlos. Sie kann aber verstärkt werden, und das mag geschehen: ich halte also jene Vorstellung W.'s über das Verfahren des Papias nicht bloss für innerlich unwahrscheinlich, sondern gradezu für absurd. Ein Mann der sich danach umthut alles zu erfahren, was für ihn aus der ersten Generation noch irgend erreichbar ist, sollte sich dabei aufgehalten haben zu erfragen, was gewisse Leute wieder von anderen Leuten über das erfahren haben, was zwei noch lebende Männer der ersten Generation zu lehren und zu erzählen pflegten? Papias sollte keine unmittelbaren Schüler dieser Männer mehr haben sprechen können, während sie selbst noch am Leben waren? Es ist schon verwunderlich genug, dass er sie nicht selbst aufsuchte, zumal wenigstens die Tradition den Johannes in seine Nähe versetzt. Nur zwingende exegetische Gründe hindern uns, hierin des Eusebius Meinung zu sein. Und diese Wunderlichkeit sollten wir noch verstärken, indem wir ein zweites Traditionsglied einfügen, während uns bei richtiger Fassung der *πρεσβύτεροι* schlechterdings garnichts dazu nöthigt?

Ferner aber muss ich, W.'s Vorwurf der „Unrichtigkeit“ gegenüber dabei beharren, dass Männer wie Aristion und Johannes, eben weil sie nicht Apostel waren, grade für Zeitgenossen auch eine solche Autorität nicht besitzen konnten, um ihre Aussagen zum Gegenstand einer sorgsam fortgepflanzten Heilsbelehrung werden zu lassen. Mochte ihnen, namentlich dem Johannes, unter den Zeugen der Urzeit immerhin der erste Rang zukommen: die Geschichte selbst liefert ja den besten Beweis für meine

„unrichtige“ Auffassung: während man von Aposteln sich sehr bald Aussagen und Diegesen gradezu erdichtete, wenn man sie nicht hatte, und sie aufs sorgfältigste zu erhalten strebte, wenn man sie besass oder zu besitzen glaubte, sind diese beiden Herrnschüler sehr bald der Vergessenheit anheimgefallen. Und sollte es auch richtig sein, dass der Presbyter-Johannes aus dieser Nacht der Vergessenheit, zum Apostel verklärt, wieder auferstanden sei, so ist doch eben dadurch klar, dass man mit seiner Herrnschüler-Autorität nicht weit reichte, sondern ihr sehr bald die des Apostels substituieren musste.¹⁾

Wenn endlich W. für „wahrscheinlich“ hält, dass die Zeitgenossenschaft des Papias mit Aristion und Johannes nur kurz gedauert habe, so ist sie doch jedenfalls noch in die Zeit von Papias' Erkundigungen gefallen, und kann immerhin jahrelang gedauert haben. Ausserdem würde diese Auskunft wohl begreifen lassen, dass Papias die Beiden selbst nicht mehr zu Gesicht bekam, aber doch gewiss nicht, dass es ihm nicht habe gelingen können, auch nur eines einzigen ihrer unmittelbaren Schüler habhaft zu werden.

4. Der letzte Punkt, den ich hier zu erörtern habe, ist die Ansicht von dem Urtheil des Eusebius.

Nach W. fasst Eusebius das Fragment in keinem Punkte anders auf, als er selbst, ausgenommen das Eine, dass Eusebius den Aristion und Johannes zu unmittelbaren Lehrern des Papias macht, während W. den letzteren erst durch zwei Traditionsglieder zu den Aeusserungen seiner Zeitgenossen gelangen lässt. In diesem Punkte tritt also

1) Die Sonderbarkeit von W.'s Vorstellung wird noch gesteigert, wenn auch nur einer der Beiden mit den übrigen *πρεσβύτεροι* noch durch Amtsgenossenschaft verbunden und so ihr „College“ war, wie ich in der Rec. sage. Jetzt allerdings soll diese Collegialität eifrigst ferngehalten werden. W. selbst hat sie geschaffen. Ich habe nichts dagegen, sie wieder in Abgang zu decretiren. Nur die Gemeinschaft innerhalb der Kategorie der ausserapostolischen *πρεσβύτεροι* „Alten“ muss bleiben. Wenn ich unter dieser Voraussetzung sagte, die *παρονολουθηκότιες* der übrigen *πρεσβ.* würden auch die ihrigen gewesen sein, so war das selbstverständlich nicht von der Identität der Personen sondern der Kategorien gemeint.

W. mit Eusebius geradezu in einen diametralen Gegensatz. Das Wunderbarste dabei ist dies, dass Eusebius den dritten Satz genau so wie W. construiert haben, sich also vollkommen klar darüber gewesen sein soll, dass Papias direct behauptet, nur durch dritte Hand von Ar. und Joh. Kunde erhalten zu haben, und dennoch auf Grund seiner eigenen Beobachtungen versichert, dass Papias sie unmittelbar befragt habe. Wie ein so harter Widerspruch mit seiner eigenen Auffassung des Fragments bei Eusebius möglich sein soll, darüber findet man bei W. keine auch nur annähernd genügende Auskunft. Durch seine Construction des dritten Satzes, und vollends dadurch, dass er auch Eusebius dieselbe zuschreibt, raubt W. sich jede Möglichkeit den Fehler des Eusebius, welchen er selbst hervorhebt, irgendwie zu erklären.

Meines Erachtens muss Eusebius, wenn er auch nur durch anderweitige Beobachtungen zu der Behauptung kam, dass Papias *αὐτήκοος* des Ar. und Joh. gewesen sei, den dritten Satz des Fragments so construiert haben, dass dabei jenes Verhältniss immer noch möglich blieb. Er kann daher keine längere Traditionskette zwischen Papias und den beiden Greisen eingeschoben haben; er musste daher mindestens das *ἄ τε* so construiren, dass er es als unmittelbares Object zu *ἀνέκρινον* zog. Wenn er sich dadurch berechtigt glaubte, eine directe Befragung der beiden durch Papias zu behaupten, so bleibt freilich noch eine Ungenauigkeit auf seinem Conto, sofern er übersah, dass das persönliche Object zu *ἀνέκρινον* zunächst nur die *παρηκολουθηκότες* waren. Ich habe mir die Frage vorgelegt, wie er dazu gekommen sein mag, und habe geglaubt, es sei die natürliche Folge davon, dass er, die *προσβύτεροι* für Apostel nehmend, den ganzen in Papias', drittem Satz beschriebenen Vorgang um eine Generation zu hoch hinaufschiebt. Kommt er mit den *παρηκολουθηκότες* dadurch in die zweite Generation, so lag es um so näher bei Ar. und Joh. eine directe Berührung des Papias mit diesen seinen Zeitgenossen anzunehmen.¹⁾

1) Die betreffende Ausführung meiner Recension fand sogleich

W. läugnet nun aber aufs Entschiedenste, dass Eusebius, worauf zuerst Holtzmann (Bibellex. III S. 354) hinwies, in den *προσβύτεροι* des dritten Satzes die Apostel gesehen habe. Im § 7 des Cap. 39, welcher dies am unmittelbarsten an die Hand zu geben scheint, soll Eusebius lediglich seine Bemerkung von § 2, dass Papias bloss bei den *γνώριμοι* der Apostel Hörer gewesen sei, wieder aufnehmen, und lediglich das *παρὰ τῶν προσβυτέρων* des ersten Fragmentes damit umschreiben. Er spricht, das liegt ja am Tage, § 2 wie § 7 bezüglich der Apostel nur von einem Forschen des Papias aus zweiter Hand, und da nun W. überzeugt ist, dass von einem solchen nur im ersten Satz die Rede sei, so dürfen sich auch des Eusebius Bemerkungen nur auf diesen Theil des Fragments beziehen. Und der dritte Satz, oder § 4 — ? in welchem von dem Schöpfen des Papias aus dritter Hand — nach W. sowohl von den Aposteln als von den beiden Herrnschülern her — die Rede ist? Von diesem Satze des Papias spricht Eusebius nach W. mit keiner Sylbe. Ohne auch nur einen Versuch zu machen, sich mit dieser Angabe des Papias auseinanderzusetzen, soll Eusebius ohne Weiteres auf Grund des übrigen Buches die Hörschaft des Papias bei Ar. und Joh. behaupten. Eusebius hat also entweder dieses Schöpfen des Papias aus dritter Hand absichtlich ignoriert, oder unabsichtlich übersehen. In jedem Fall liegt dann hier ein zweiter Fehler des Eusebius vor, der unter W.'s Voraussetzungen sogar als ein ausserordentlich grober bezeichnet werden muss.

Allein hat eine solche völlige Uebergang jenes Fragmentes seitens des Eusebius wirklich stattgefunden? Meine Ansicht tritt hier der von W. auf's schärfste gegenüber: Eusebius hat vielmehr den dritten Satz für den eigentlichen Kern des Fragments gehalten, redet eigentlich nur von diesem Satz, und sieht lediglich in ihm den Beleg seiner Behauptung, dass Papias im Gegensatz zu der Be-

dankenswerthe Zustimmung bei Holtzmann Zeitschr. f. wiss. Theologie 1875 S. 446, vergl. Jahrb. für protest. Theol. 1875 S. 585.

hauptung des Irenaeus, nicht Hörer der Apostel, sondern nur Hörer der Apostelschüler gewesen sei. Wäre eine Möglichkeit, der Annahme zu entgehen, dass Eusebius die *πρεσβύτεροι* des Papias für Apostel nahm, so würde ich sie gewiss ergreifen. Die Längnung derselben hat Stützen, die W. gar nicht geltend macht, und auf die ich daher selbst hinweise: einerseits den eigenen Sprachgebrauch des Eusebius, andererseits die Thatsache, dass Eusebius grade den zweiten Johannes als *πρεσβύτερος* vom Apostel unterschieden sieht. Wenn ich trotzdem diesen Indicien nicht folge, und mir namentlich das letztere so erkläre, dass Eusebius beim Johannes das *πρεσβύτερος* für den Amtstitel nahm,¹⁾ so liegt für mich das zwingende Motiv dazu in dem Wortlaut des § 7. Ich behaupte, Eusebius spricht §§ 5, 6, 7, nur vom dritten Satz des Fragments und zwar §§ 5, 6 bloss von der Unterscheidung der zwei Johannes, dann weiter § 7:

Eusebius:

καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλού-
μενος Παπίας τοὺς μὲν
τῶν ἀποστόλων λόγους
παρὰ τῶν αὐτοῖς παρη-
κολουθηκότων ὁμολογεῖ
παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ
καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου
αὐτήκοον ἐαντόν φησι γε-
νέσθαι.

Papias:

εἰ δὲ πον καὶ παρηκο-
λουθηκῶς τις τοῖς
πρεσβυτέροις ἔλθοι,
τοὺς τῶν πρεσβυτέρων
ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀν-
δρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν —
— ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρε-
σβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ
κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

Ich weiss in der That nicht, wie man sich diesem Wortlautbeweis entziehen will. Eusebius giebt gradezu eine Paraphrase der Papiasworte, und setzt dabei in den Papianischen Text statt des Words *πρεσβύτεροι* das Wort *ἀπόστολοι* ein. Und das nennt W. einen „ziemlich leichtwiegenden Grund“. ²⁾ Eusebius kann, wie aus seiner

1) Ebenso wie Steitz St. und Krit 1868 S. 75, der überhaupt mit Eusebius hier in völlig gleicher Lage ist.

2) Derselbe ist vielmehr so schwerwiegend, dass er bekanntlich schon Scholten's Conjectur veranlasste. Gegen dieselbe s. ausser Weiffenbach besonders schon Holtzmann Protst. Kirchenztg. 1872 S. 58.

eigenen Bemerkung mit voller Evidenz hervorgeht, den Satz des Papias nicht anders construirt haben, als wie ich angab: dass er das *τί-εἶπεν* mit dem *λόγους* identisch nahm, und das *ἃ τε-λέγουσιν* als zweites nachgebrachtes Object direct zum *ἀνέκρινον* zog. Die *λόγοι* der Apostel selbst hat Papias nach ihm von den *παρηκολουθηκότες* derselben erfragt, was Ar. und Joh. „*λέγουσιν*“ hat er von diesen selbst gehört¹⁾; das Schöpfen des Papias aus dritter Hand hat Eusebius also nicht etwa richtig erkannt, aber trotzdem ignorirt, sondern es ist ihm vollständig entgangen. Das *αὐτήκοον γενέσθαι* glaubte er dann durch sonstige Beobachtungen bestätigt zu finden.²⁾

Dass nun Eusebius hier die *πρεσβύτεροι* für Apostel nimmt, bringt ihn natürlich in Widerspruch mit dem Papias'schen *παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον* im ersten Satz, wenn man dieselben dort für Apostelschüler nimmt. Ich habe es in meiner Recension dahingestellt sein lassen, wie Eusebius sich mit diesem Widerspruch abgefunden haben mag. Später hat sich mir diese Frage bestimmter gestellt. Ein Widerspruch konnte hier dem Eusebius nur zum Bewusstsein kommen, wenn er gleichfalls die *πρεσβ.* des ersten Satzes für Apostelschüler nahm. Dies vorauszusetzen wird man leicht veranlasst, wenn man annimmt, das eben vorhergehende *παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων* des Eusebius solle seine Bestätigung schon mit dem Anfang des Citats in dem *παρὰ τῶν πρεσβυτέρων* erhalten. Bezieht man dann, wie oben geschehen, § 7 allein auf den dritten Satz des Fragments, so ergiebt sich allerdings ein harter Widerspruch in der Exegese des Eusebius. Offen-

1) Richtig wohl auch Weizsäcker, theol. Literaturzeitung 1876 S. 111: dies (das *αὐτήκοον γενέσθαι*) schliesst Eusebius offenbar aus dem Wechsel von *εἶπεν* und *λέγουσιν*.“ Und zwar nach Wzs. mit Recht. Vergl. auch Langen Theol. Lit. Blatt 1875 S. 99: *ἃ τε* trete als dritte selbstständige Quelle auf. Wie das grammatisch herauszubringen, sieht man nicht.

2) Wenn Weiffenbach aus dem *γοῦν* schliessen zu können glaubt, dass Eusebius seine Behauptung nur auf diese Beobachtungen stütze, so ist dagegen auf das ausdrückliche *γῆσί* § 7 zu verweisen.

bar aber können seine eigenen Ausdrücke *οἱ ἐκείνοις* (*τοῖς ἀποστόλοις*) *γνώριμοι* § 2, und *οἱ αὐτοῖς* (*τοῖς ἀποστόλοις*) *παρηκολουθηκότες* § 7, für ihn selbst nicht verschiedene Ausdrücke des Papias umschreiben. Versteht er nun unter letzteren die *παρηκολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις* des Papias, so muss er eben dieselben auch unter seinen *οἱ ἐκείνοις γνώριμοι* verstehen, kann also nicht mit diesen die *πρεσβύτεροι* selbst meinen. Hieraus ergibt sich, dass Eusebius den gesuchten Beleg für seine anti-Irenäische Behauptung nicht schon im Anfang des Fragments, sondern erst da erblickte, wo er die Apostelnamen direct und deutlich hervortreten sah, dass ihm also der beweiskräftige Kern des Fragments lediglich im dritten Satze zu liegen schien, während ihm das vorhergehende nur als Einleitung galt. Sonach geht von den Aeusserungen des Eusebius in § 2 und § 7 keine auf den ersten, sondern beide lediglich auf den dritten Satz des Fragments. Unter dieser Voraussetzung erhebt sich um so schärfer die Frage, wie Eusebius das *παρὰ τῶν πρεσβυτέρων* — *ἔμαθον* verstanden habe.¹⁾ Am einfachsten wird man annehmen, dass er zwar auch in den *πρεσβύτεροι* des ersten Satzes die Apostel gesehen, dabei aber, wie es noch heute mehrere Erklärer thun, das *παρὰ* nicht im Sinn directen Verkehrs, sondern indirecter Traditionsverbindung genommen hat.²⁾ So habe ich später (in der Rec. über Leimbach's Schrift) meine Auffassung von Eusebius' Urtheil näher präcisirt, und insofern allerdings Eusebius von einem Selbstwiderspruche ent-

1) Wohl nicht mit Recht hält Keim Protest. Kirchenzeitung 1875 S. 1051 die Lösung dieses Widerspruchs bei Eusebius für unnöthig. Uebrigens theilte Keim denselben, bis er Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung 2te Auflage S. 48 seine frühere Identificirung der *πρεσβ.* des 3ten Satzes mit den Aposteln aufgab.

2) Ebenso urtheilt über Eusebius' Ansicht in diesem Punkt, wenn auch von andern Voraussetzungen aus, Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875 S. 251. — Mit Eusebius stimmt bezüglich des *παρὰ* überein besonders Weizsäcker. Gegen ihn s. Zahn. a. a. O. S. 659. Die *πρεσβύτεροι* halten beide für die Apostel. Weizsäcker folgt übrigens der oben dargelegten Ansicht des Eusebius in allen Punkten Theol. Lit. Ztg. 1876 p. 111.

lastet, während ich nach wie vor behaupten muss, dass Eusebius in wesentlichen Punkten den Sinn des Fragments verfehlt habe. —

Dass aber dies überhaupt möglich war, bei einem Manne, dem das Werk noch selbst vorlag, erlaubt einen Schluss auf die Unklarheit und Verworrenheit dieses Buches, wodurch die Hoffnungen sehr herabgestimmt werden, die man an eine Wiederentdeckung desselben zu knüpfen geneigt sein möchte. Insbesondere was das Verhältniss der Papiasschrift zum vierten Evangelium anbelangt, dürften in dem beregten Falle beiden heute streitenden Parteien die erheblichsten Enttäuschungen aufbehalten sein. Ich halte es durchaus nicht für unmöglich, dass das Buch noch mehr scheinbare Berührungen mit jenem Evangelium aufweisen würde, als sie das Fragment bereits aufweist. Dass diese scheinbaren Berührungen hier vorhanden sind, sollte man auf kritischer Seite nicht so standhaft in Abrede stellen. Es ist nie wohlgethan, wenn der Streit über die Erklärung von Thatsachen in einen Streit über die Existenz von Thatsachen ausartet. Jede Frage die auf diesen Weg geräth, eilt der „Versumpfung“ unrettbar entgegen. Thatsache aber ist, dass das Papiasfragment sich sowohl in den Ausdrücken *ἐντολαί* und *ἀλήθεια* (auch wenn dies ebenso wenig Christus bedeutet wie z. B. 2. Joh. 1—3) mit der „johanneischen“ Redeweise, als in dem Anfang der Namenreihe mit dem vierten Evangelium berührt. Sind, wie es meines Erachtens der Fall ist, die Namen der Apostel in der Reihenfolge genannt, wie nach den Papias zugänglichen mündlichen und schriftlichen Traditionen ihre Berufung erzählt wurde, so ist klar, dass diese Traditionen in Betreff der drei ersten mit dem vierten Evangelium, wie in Betreff der drei letzten mit den synoptischen Evangelien zusammentreffen, eben so wie freilich klar ist, dass der ungenannte Jünger beim vierten Evangelisten, wie das unwillkommene Hineinschneien des Thomas bei Papias jeden Versuch scheitern lässt, diese Reihenfolge etwa aus unsern heutigen Evangelien selbst herleiten zu wollen. „Zeugnisse“ dieser Art für das vierte Evan-

gelium würde man in dem Papiasbuch eventuell in noch grösserer Anzahl finden. Berührungen wie Iren. adv. haer. II, 22, 5 (das höhere Alter Jesu betreffend) sie darbieten würde, falls diese Stelle mit dem Papiasbuch zusammenhängt, und Irenaeus nicht zufällig Joh. 8, 57 als Bestätigung dazu citirt, ja selbst eine Berührung wie zwischen adv. haer. V, 36, 2 und Joh. 14, 2, wo das Wort von den *μοναὶ πολλαί* beiderseits doch in charakteristisch verschiedener Umgebung steht, könnte man noch dahin rechnen. Alle solche Berührungen — wozu sollte man sie läugnen? Aber auch — was würden sie für die Existenz des 4. Evangeliums beweisen? Wie neckende Schatten entgleiten sie unsern Händen, und sinken herab auf dieselbe Stufe mit allen jenen schattenhaften „Zeugnissen“ in dem Schriftthum vor Mitte des zweiten Jahrhunderts, die das vierte Evangelium wie Herolde gleichsam seines Erscheinens vor sich hersendet. Sind schon diese für eine besonnene Kritik nur Beweise davon, dass in dem christlichen Kreise, aus welchem die johanneischen Schriften hervorgingen, schon seit längerer Zeit eine Rede- und Denkweise heimisch war, die bereits ehe sie in den johanneischen Briefen und dem Evangelium zur schönsten Entfaltung kam, ihren Einfluss auf die Zeitgenossenschaft leiser oder stärker ausübte, während andererseits der Verfasser des Evangeliums aus seiner Umgebung und ihrer mündlichen und schriftlichen Tradition sich vieles aneignete und in eigenthümlicher Weise verarbeitete, dem wir dann in seinem Evangelium wieder begegnen, — was sollte uns hindern zwischen Papias und der johanneischen Literatur ein ähnliches Wechsel-Verhältniss anzunehmen? Beiderlei Literaturerzeugnisse müssten doch nach allen Erhebungen der Kritik ungefähr um dieselbe Zeit (120—140), dazu in derselben Landschaft, unter Einwirkung des gleichen Ueberlieferungsstromes entstanden sein. Schon a priori ist unwahrscheinlich, dass beide in keinem Punkte Verwandtes aufweisen sollten. Würde es zu kühn sein, das Papiasbuch den Briefen und dem Evangelium um einige Jahre voraufgehen zu lassen und als eines der Mittelglieder zwischen der Apokalypse und

den deuterojohanneischen Schriften zu betrachten? An die Beeinflussung des Papias durch eine Benutzung dieser letztern ist ohnehin nicht zu denken. Seine ganze Geistesart ist eine so völlig verschiedene, dass, hätte er diese Schriften bereits gekannt, als er schrieb, er sie abgelehnt haben würde. Aber durch das antignostische Interesse war doch auch er schon diesem christlichen Kreise verbunden, und dass aus dessen Redeweise mancher Ausdruck auch in seine Sprache überging, ist bei der nahen lokalen Berührung nur zu natürlich. Auf das Vorkommen derartiger Wendungen, die dann später im 1. Joh. Briefe sich ebenfalls wiederfanden, würde des Eusebius Meinung von einer Benutzung des letzteren bei Papias zurückzuführen sein.¹⁾ Ebenso würden sie die Entstehung und hartnäckige Erhaltung des Irrthums von seiner Johannes-Schülerschaft mit erklären können. Aber es ist klar, dass solche Redeweisen bei ihm in ganz anderem Geiste verwendet sein konnten als nachher in den Johanneischen Schriften. Es ist denkbar, dass, wenn Papias nach Abschluss seines Werkes, in diesen Schriften, die noch bei seinen Lebzeiten aufgetaucht sein müssen, manchen ihm geläufig gewordenen Ausdruck, manches ihm schon früher bekannt gewesene Wort Christi (z. B. Joh. 14, 2) wiederfand, ihn die ganze Geistesart, in der sie verwerthet wurden, der ganze Zusammenhang, in welchen er sie verwebt sah, unsympathisch berührte und fremdartig anmuthete.

Andererseits aber konnte in den Kreisen des vierten

1) Sehr ähnlich wie über Papias drückt Euseb. h. e. IV, 14 sich über den Polykarp-Brief aus: „κέρχεται τοις μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρον προτέρας ἐπιστολῆς. Ist die Analogie mit dem Polykarp-Briefe massgebend, so würde Papias den ersten Petrusbrief wohl schon eigentlich benutzt haben. Der Polykarpbrief zeigt dagegen nur eine scheinbare Berührung mit 1 Joh.: Polyk. cap. VII πᾶς γὰρ, ὃς ἀν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν. Fanden solcher festgeprägten Formeln, die längst gebildet sein konnten, ehe die johanneische Literatur selbst existirte, sich bei Papias noch mehr, so würde sich Eusebius' Angabe schon erklären.

Evangelisten grade durch die geistlose und plumpe Art, wie man bei Papias den Traditionenschatz, den man theils selbst schon früher gekannt hatte, theils vielleicht durch Papias noch vollständiger kennen lernte, verarbeitet sah, der Plan gezeitigt werden, die eigne christliche Richtung nunmehr durch geeignete Schriftwerke zu umfassenderer Geltung zu bringen. Und wenn es bereits bei Papias der *προσβύτερος* Johannes war, der im Vordergrunde stand, dessen Mittheilungen und Aussagen einen Haupttheil des Stoffes bildeten, so lag es nahe, grade diese Figur zunächst zum Träger der neuen Ideen zu machen und grade unter ihrem Schilde dem krass-sinnlichen Chiliasmus entgegenzutreten, zu dessen Protector ihn Papias zu erniedrigen schien. Unter dieser Voraussetzung, und indem ich es für ein richtiges Resultat der Kritik halte, dass die johanneischen Briefe nicht matte und unmotivirte Nachklänge, sondern ankündigende Vorboten des Evangeliums seien, würden grade die beiden kleinen Briefe des *προσβύτερος* die ersten, noch vorsichtigen Versuche darstellen, die durch Papias auf unwillkommene Weise in das Schriftthum eingeführte Person dieses Mannes als innerlich wesentlich anders geartet zu schildern, und seine Autorität in den Dienst einer reineren Geistesrichtung zu ziehen. Die dabei gebotene Anlehnung an die aus Papias bekannten äusseren Züge jener *προσβύτεροι* überhaupt ist grade im 2. und 3. Joh. Briefe nicht zu verkennen, obwohl bisher wenig beachtet.

Schon dass der *προσβύτερος* der *ἐκλεκτῇ κυρίᾳ* schreibt, erinnert an das Papiasbuch. Unter derselben ist nichts anderes zu verstehen als die Kirche. Die seltsame Allgemeinheit dieser Adresse, die v. 13 doch wieder eine Einzelgemeinde bezeichnen soll, zeigt, dass dieser Brief ins Allgemeine hinausgeworfen ist, und doch das Gewand eines concret veranlassenden Gemeindebriefes bewahren will. Die Wahl des Ausdrucks selbst aber muss uns unwillkürlich ins Gedächtniss rufen, dass nach Anastasius Sinaita grade im Papiasbuch jene allegorische Deutung des Sechstageswerkes auf Christum und die Kirche sich fand (Routh,

Fragm. IX) welcher die Anschauung eines Syzygienverhältnisses beider (ähnlich wie Eph. 5, 31) muss zu Grunde gelegen haben. Auf demselben Boden aber muss der Ausdruck *ἐκλεκτῇ κυρία* erwachsen sein. — Wenn ferner Papias sich nur halten wollte an die *τᾶληθῇ διδάσκοντες*, so versichert hier der *πρεσβύτερος* v. 1—3 wie er im Element der *ἀλήθεια* lebt, und wenn Papias die Wahrheit fast hypostasirt (*ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*) so spricht auch der *πρεσβύτερος* hier von der *ἀλήθεια ἡ μένουσα ἐν ἡμῖν* — *εἰς τὸν αἰῶνα*. Sofort dann erweist sich der *πρεσβύτερος* als ein solcher, der nicht etwa lehrt wie die, vor welchen Papias schon warnt. Vielmehr im strictesten Gegensatz zu den *τὰ πολλὰ λέγοντες* spricht er nur von einer „*ἐντολῇ*“ und dringt auf ihre Befolgung, und in deutlichem Gegensatz zu den *ἄλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύοντες* sagt er ausdrücklich „*οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς.*“¹⁾ Und wenn Papias sagte, dass *οἱ πολλοὶ* sich freuten an den Irrlehrern, so bestätigt der *πρεσβύτερος*, dass schon *πολλοὶ πλάνοι εἰς ἡλθον εἰς τὸν κόσμον*, welche jenes fleischlose Christenthum verbreiteten, in dessen Ablehnung der „johanneische“ Kreis mit Papias einig ist, wenn er auch das Fleisch nicht will wie jener als verewigte Sinnlichkeit, sondern nur als Thaterweis unbezweifelbarer Wirklichkeit des Heils, gegenüber allem gnostischen Spiritualismus. Wenn ferner Papias ein Leben daran gesetzt hatte, die *λόγια τοῦ κυρίου* zu sammeln und zu erläutern, so erkennt auch der *πρεσβύτερος* hier an, welche grundlegende Bedeutung eben die *διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* hat, wie man ohne sie auch Gott nicht hat, mit ihr aber sowohl den Vater als den Sohn. (Schon klingt hier ein Grundton dieser christlichen Richtung durch.) — Papias ferner benutzte jede Gelegenheit *εἰ ποὺ καὶ παρικολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι* durch ihn sich über die wahre Lehre zu unterrichten, wohl sich vorsehend, welcher Art jene *πρεσβύτεροι* und

1) Uebrigens bekanntlich zum Stichwort dieser Literatur geworden. (1 Joh. 2, 7. 8. 3, 11. cf. Joh. 13, 34.)

ihre Schüler waren. Der *πρεσβύτερος* warnt seine Leser: *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε.* Berichten die *ἐρχόμενοι* diese Lehre, so berichten sie auch getreulich *ὃ ὁ πρεσβύτερος λέγει.* Wie aber endlich Papias kein Freund von vielen Büchern und vielem Geschreibsel war, sondern die *ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα* allem Geschriebenen vorzog, so konnte er auch hierin nur dem Geschmack seiner Vormänner gefolgt sein. Und wenn von diesen in der That nur die lebendige Tradition, aber nichts Geschriebenes vorhanden war, so musste auch der *πρεσβύτερος* wenn er ja einmal schrieb, sich des lästigen Geschäftes baldmöglichst entledigt haben. Es durfte bei aller Fülle des Stoffs über den er gebot wenigstens fürs erste nur ein kleines Briefchen sein, was sich vorfand, und dieses schloss daher auch mit den Worten: *πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν, οὐκ ἰβουλήθη διὰ χάριτος καὶ μέλανος. ἀλλὰ ἐλπίζω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χάρις ἡμῶν ᾗ πεπληρωμένη.* Man sieht, er ist und bleibt vor allem der „*λέγων*“.

Die Uebereinstimmung liegt vor Augen. Nicht weniger, auf welcher Seite die Anlehnung zu suchen ist. Der völlig selbständige, ganz im Dienst eines speziellen schriftstellerischen Planes stehende Gedankenzug des Papias schliesst seine Abhängigkeit aus, die, wenn ihm wirklich derartige Schriftstücke schon bekannt waren, in ganz anderer Weise hätte zu Tage treten müssen. Damit aber ist eo ipso gegeben, dass der Brief es ist, der nach vorliegendem Modell gearbeitet wurde, da eben das auffällige Zusammentreffen die Hypothese einer beiderseitigen Selbständigkeit nicht aufkommen lässt.

Der dritte Brief würde das zweite der auf diesem Wege ins Dasein gerufenen Documente sein. Dasselbe charakterisirt sich seiner ganzen Haltung nach als ein Rückzug, ja es ist, wenn man es nicht für ächt hält, überhaupt nicht anders zu erklären. Denn wann hätte man sonst in der Pseudonym-Schriftstellerei durch eine alte Autorität sich zu decken gesucht, und dieselbe zugleich das Eingee-

ständniss machen lassen, dass sie sich nicht durchzusetzen gewusst habe? Dies muss in der Situation, in der man sich hier befand, ganz besondere Gründe gehabt haben.

Wiederum ist es der *πρεσβύτερος* der auf den Plan tritt, aber schon wendet er sich nicht mehr an eine Gesamtgemeinde, sondern an einen einzelnen Freund, *Γάιος*, (ein farbloser Name, dessen wirklicher Träger zum voraus schwer zu identificiren war). Der *πρεσβύτερος* erscheint noch als das Haupt des Kreises, zu dem auch der *Γάιος* gehört. Einstige Jünger des *πρεσβύτερος* sind in den benachbarten Gemeinden zerstreut. Er beobachtet und begünstigt den Verkehr unter diesen Gemeinden, und es ist ein vielfältiges Kommen und Gehen unter denen die zum *πρεσβύτερος* halten. Allein — die Kehrseite fehlt nicht; zu welchem Zweck aber wird sie gezeigt? Wenn man damals als diese Briefe auftauchten, die der *πρεσβύτερος* einst geschrieben haben sollte, sich befremdet fühlte von seinem Bilde, das der in den Umgebungen des Papias verbreiteten Vorstellung von ihm bei aller Aehnlichkeit doch so wenig gleich sah, so gar nicht apokalyptisch, so ganz einfach, so ohne interessante Abenteuerlichkeit war, nur auf Einschärfung des Gebots der Liebe und Abwehr der einen Irrlehre bedacht — so will dieser Brief zeigen, dass der *πρεσβύτερος* so wie er wirklich war, bereits bei seinen Lebzeiten nicht allen Leuten zusagte, dass daher wer heute zu seinen Gegnern zählt, an keinem andern seinen Genossen hat, als an jenem ehrgeizigen Diotrophes, der den Anhängern des *πρεσβύτερος* einst gar die Kirchengemeinschaft kündigte, ihn selbst aber schändlich verläumdete. Damit zeigte man jedoch zugleich, dass wenn der Gegensatz gegen den *πρεσβύτερος* schon so alt war, es umsoweniger zu verwundern sei, wenn seine Autorität auch jetzt nicht vermögend war, für die Richtung, in deren Dienst man ihn stellte, durchschlagend zu wirken. Aber für seine Freunde thue sie es gleichwohl. Sie wissen, dass sein Zeugniß wahr, so gut wie *ὡς ἀπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας* ist (v. 12). Noch einmal dann, nach kurzem Briefe das Flüchten des schreibescheuen Alten

zur freien Rede *στόμα πρὸς στόμα*. Und jetzt bemüht man ihn nicht wieder. Er hat seine Probe doch nicht bestanden. Solche kurze Brieflein — und waren es deren auch noch mehr als diese zwei, längere aber ist er, soll er nicht ganz aus der Rolle fallen, zu leisten nicht im Stande — sind nicht vermögend sein anderweitig beglaubigtes Bild zu verdrängen, und die reinere Richtung wirksam zu fördern. Man lässt ihn fallen. Seiner Autorität, der man zu viel anvertraute, wird die eines Grösseren, eines geheimnissvollen Grossen substituiert, und mit dem ersten Johannesbriefe beginnt dann jenes merkwürdige leise und allmähliche Hinüberschwanen der Figur dieses *προσβύτερος* in das Bild eines andern, der doch nie genannt wird. Es sind dieselben Ideen zu deren Träger derselbe gemacht wird, aber charakteristisch für das ganz allmähliche Vorschreiten dieser Richtung ist, dass es (abgesehen von ihren positiven Zwecken) im 1. Joh.-Briefe nur noch der ihr mit Papias gemeinsame Gegensatz gegen den aufblühenden Gnosticismus ist, was im Vordergrunde steht, während erst im Evangelium nicht bloss dieser, sondern nun auch die zu verdrängende chiliastisch-sinnliche Richtung zum Gegenstand unzweideutiger Bestreitung gemacht wird. Nach wie vor ist es ein Jünger des Herrn, der redend eingeführt wird. Aber bis zu Ende aus dauert das geheimnissvolle Doppelspiel des „Zeugen“ dessen Zeugniss bezeugt wird (19, 35), und auch der Anhang im 21. Kapitel weckt noch einmal die Erinnerung an den *προσβύτερος* von dessen Zeugniss seine *τέχνα* wissen, dass es wahr ist, (Joh. 21, 24. 3. Joh. 12), ebenso wie die Stellen Joh. 20, 30 und 21, 25 wiederum anklingen an des letzteren Grundsatz nicht mehr zu schreiben, als dringend erforderlich, verbunden mit der abenteuerlichen Furcht, durch zu viele Bücher wohl gar den Raum für freie Bewegung in der Welt beeinträchtigt zu sehen. Dass dieses Hinüberschillern des Lieblingsjüngers in das Bild des *προσβύτερος* und umgekehrt, ohne dass es zur Klarheit darüber kommt, welcher von beiden eigentlich gemeint sein soll, in den geschichtlichen und localen Bedingungen seinen Grund

haben muss, unter welchen diese „johanneische“ Literatur entstand, dürfte unzweifelhaft sein. Dass ferner die Richtung, von welcher dieselbe ausging, darauf angewiesen war, für's erste zu temporisiren, und nur theils im Bunde, theils im Kampfe mit der in Kleinasien seit dem Apokalyptiker herrschend gewordenen Partei eine idealere Form des christlichen Bewusstseins glaubte zum Durchbruch bringen zu können, geht schon aus dem bekannten, ebenfalls höchst eigenthümlichen Verhältniss des Evangeliums zur Apokalypse hervor. Das Verhältniss zur Papianischen Richtung muss aber ein ganz ähnliches gewesen sein, und ich möchte glauben, im Obigen eine nicht unhaltbare Vorstellung davon gegeben zu haben, wie grade auch das an die apokalyptische Richtung sich anschliessende Papiasbuch halbwegs zur Grundlage und halbwegs zum Bestreitungsobject genommen werden konnte von einer Partei, welche nicht, wie der Gnosticismus, revolutionär, sondern im Anschluss an das Gegebene die kirchliche Gesamtheit zu höheren Ideenkreisen überführen wollte.

Dass speciell das Evangelium auch dem Papiasbuch manche Traditionen entlehnen, und mitverarbeiten konnte, wird nicht zu leugnen sein. Bei der gegnerischen Richtung überhaupt, speciell bei den Kreisen, welchen das Hebräerevangelium angehörte, hat es ja wirklich solche Anleihen gemacht, wie längst anerkannt ist.¹⁾ Auch bei Papias war das Hebräerevangelium benutzt. So wäre das vierte Evangelium bereits durch Quellengemeinschaft mit ihm verbunden. War man aber in den Kreisen des Evangelisten einmal auf den Weg gerathen, die Geltendmach-

1) Holtzmann Protst. Kirchenzeitung 1872 S. 20: „Auch ich habe mich noch bis zur Stunde nicht davon überzeugen können, dass dem vierten Evangelium, so sicher dasselbe im zweiten Jahrhundert seine Entstehung gefunden hat, nicht noch neben den synoptischen andere Elemente zu Grunde liegen sollten, welche seine Aufschrift „nach Johannes“ in irgend einem Sinne rechtfertigen. Allerdings aber gehören zu diesen weiteren Stoffen auch solche Christusworte, welche wie Joh. 3, 3. einem Zweige der Familie der Hebräer-Evangelien angehören, der zwar älter ist als unser viertes, aber doch selbst nur aufgepfropft auf die Synoptiker.“

ung der neuen Ideen an den Namen eines Johannes zu knüpfen, so lag es nahe grade die παραδόσεις des πρεσβυτέρου Ιωάννου auf ihre Verwendbarkeit näher anzusehen, und mit ein- vielleicht auch umzuschmelzen. Traditionen, wie z. B. die von der zuerst erfolgten Berufung der Andreas, Petrus, Philippus konnten so vom vierten Evangelisten aus Papias aufgenommen und eigenthümlich verarbeitet werden, während die Thomasfigur bei dem mit seinem Stoff sehr frei schaltenden Verfasser anders verwendet ward, und er mit seinem räthselhaften Nathanael vollends aus allen bekannten Spuren heraustrat.

Ich würde keinen Anstand nehmen, die vorgetragene Hypothese für eine solche zu erklären, welche die uns fragmentarisch vorliegenden Thatsachen einheitlich erklärt, wenn ich im Stande wäre, in dem heutigen Streite über die Historicität der kleinasiatischen Johannedition mich noch mit voller Sicherheit auf die Seite derer zu stellen, welche den Apostel Kleinasiens nicht schlechthin durch den Presbyter ersetzen, sondern auch ihm neben oder vor dem letzteren seine geschichtliche Existenz erhalten wissen wollen. Aber immer scheint mir diese letztere Annahme den Thatsachen die bis jetzt eruiert sind, noch am meisten gerecht zu werden. Gewiss darf man sich den schweren Bedenken nicht verschliessen, welche das Schweigen der späteren kanonischen Schriften und der apostolischen Väter erwecken muss. Gewiss ist ja vollkommen evident, dass Irenaeus wenigstens bei Papias den Presbyter mit dem Apostel verwechselt hat. Aber keineswegs genügend entkräftet scheint bis jetzt das Zeugniß des Irenaeus für die Johannesschülerschaft des Polykarp, und immer noch scheint es möglich, dass Irenaeus grade durch das Wissen von dieser zu der gleichen Annahme bei Papias verführt ist, zumal wenn er des letzteren Buch nur nebenher benutzte, (wie oben wahrscheinlich gemacht wurde) und etwa durch die als möglich erwiesenen Anklänge an das vierte Evangelium in seiner Annahme bestärkt wurde.¹⁾ Gewiss

1) Wie leichtsinnig die Kirchenväter in der Behauptung solcher

ferner ist sicher, dass Irenaeus im Grunde verzweifelt wenig von Johannes weiss (besonders merkwürdig ist, wie er III, 12, 15 nur von ihm erzählen kann, was aus Gal. und Act. zu entnehmen war). Aber dies bewiese noch nicht die Ungeschichtlichkeit des kleinasiatischen Aufenthalts überhaupt, sondern nur, dass die Wirksamkeit des Apostels und die Bedeutung seiner Persönlichkeit in dem Bewusstsein der Generationen bis Polykrates hin, grade durch das inzwischen erfolgte Auftauchen der johanneischen Literatur und den Kampf um ihre Geltung Dimensionen angenommen hatte, die über die wirkliche historische Kunde weit hinausgingen. Irgend welche Basis aber mussten diese Vergrösserungen doch haben und jede Verwechselungshypothese verliert meines Erachtens den Boden unter den Füßen, wenn durch die Berufungen auf Georgios Hamartolos und Heracleon wirklich der Märtyrertod des Apostels schon vor 70 und in Palästina erwiesen werden könnte. Es ist und bleibt mir völlig unverständlich, wie man von dem Verschwinden des Presbyters Johannes im Schatten des „grossen Apostels“ sprechen kann, wenn von dieser „Grösse“ in der thatsächlichen Geschichte keine Spur vorhanden war; wenn Johannes für die Folgezeit ganz dieselbe stumme Person blieb, als welche er im Gal.-Brief und in der Apostelgeschichte sein unbedeutendes Dasein fristet. Wie kam man dazu, grade diesen Apostel in so grandioser Weise auf den Schild zu heben, wie es geschehen? Ferner aber, wie kam man dazu, dies zugleich mit so ungemeiner Vorsicht zu thun, dass man das Bild des Lieblingsjüngers zuerst in dichtester Verschleierung einführte, und erst nach Jahrzehnten, erst nach Papias', Polykarp's, Justin's Tode offen aussprach: Johannes soll es sein. Die oben vorgetragene Hypothese beruht auf der Voraussetzung, dass man zuerst sogar Scheu getragen habe, sich der Autorität des Apostels für die eigenen Zwecke zu bemächtigen, vielmehr erst den andern Johannes wählte, der eben durch

Beziehungen zu sein pflegten beweisen noch die Worte des Hieronymus ad Theodorum: Refert Irenaeus, Papias, auditoris evangelistae Joannis, discipulus.“

Papias in besonderer Weise wieder zur Verfügung gestellt worden war.

Allein ich gestehe offen, dass dennoch schon durch die bisherige Bestreitung der Johannestradition, und namentlich durch die Bestreitung der Apokalypse als apostolischer Schrift, das Terrain auf dem wir uns hier bewegen einstweilen vollkommen unsicher geworden ist, und jeder gut thut seine Vorstellungen über diese dunkeln Dinge mit all der Reserve zu umgeben, welche hier geboten ist. Aber nicht leicht widersteht man dem Reiz, in das Trümmerchaos das man hier vor sich sieht, für einen Augenblick wenigstens Sinn und Ordnung hineinzuschauen, auch wenn man sich bewusst ist, dass die Mittel der exacten Forschung nicht mehr — oder noch nicht — ausreichen, das wirkliche Zusammentreffen der im Geiste gezogenen Umrisse mit denen der zerstörten Wirklichkeit für den Dritten zu erweisen.

In ähnlicher Lage aber sind wir vielfach auch bei dem Papiasfragment selbst. Die Zustimmung des Andern zu den eigenen Resultaten zu erzwingen ist hier nicht überall möglich, und der Subjectivität wird einstweilen auch ihr Spielraum belassen bleiben müssen.

Für Papias dürfte daher zunächst genug geschehen sein. Die Meinungen über ihn sind und bleiben getheilt; bleibe denn jeder bei seiner Meinung, bis einmal neues Material zu Gebote steht, sei es, dass wir noch weitere Fragmente des Buches finden, sei es, dass ein unverhofft gütiges Geschick uns das Ganze wieder entdecken lässt.

Das Dogma von der Kirche als der Mutter der Gläubigen.

Von

Pastor **O. Eissfeldt** in Holzminden.

Sobald man innerhalb und ausserhalb der heranwachsenden christlichen Gemeinden die christlichen Lehren nicht mehr einfach bekannte oder anfeindete, sondern anfang, sie einer Erörterung zu unterziehen, musste die Frage aufgeworfen und beantwortet werden, wie das Verhältniss des einzelnen Christen zu diesen auftauchenden Meinungen sei, ob ihm die Freiheit der Wahl gestattet, oder ob er gezwungen sei, sich, ausser im allgemeinen zu Christo, auch zu bestimmten Lehrmeinungen über Christus und die Art der Heilserlangung zu bekennen, sowie im letzteren Falle, welche der verschiedenen Lehrmeinungen die nothwendig festzuhaltenden seien? Die alte Zeit beantwortete diese Frage dahin, dass ausschliesslich durch die Mitgliedschaft der katholischen Kirche und durch völlige Unterwerfung unter ihre Lehren dem Einzelnen das Heil verbürgt und vermittelt werden könne, sie sei die Mutter, durch welche allein der Gläubige, das Kind Gottes, geboren werden könne. — Als im Laufe der Zeit die Einheit der Kirche dahinfiel, hätte, sollte man meinen, das Dogma von der Gnadenvermittlung allein durch die Mutter Kirche von selbst fallen müssen; indessen die rö-

mische Kirche, sich nach wie vor die katholische nennend, hielt es fest, ja wir nehmen in unserer Zeit, innerhalb der evangelischen Kirche, eine Strömung wahr, durch welche die Kirche wieder als eine Macht über den christlichen Gemeinden hingestellt werden soll, von welcher der einzelne Christ sein Heil oder seine Verdamnniss zu empfangen hat. Einen demgemäss ausgebildeten Kirchenbegriff zur Herrschaft zu bringen, der, wenn er zur Herrschaft gelangt wäre, Wissenschaft und Gewissensfreiheit von neuem in alte Fesseln schlagend, alle Errungenschaften der Reformation ersticken würde, das ist das Ziel, welchem zahlreiche bekannte und obscure Kirchenzeitungen, grössere und kleinere kirchliche Versammlungen nachstreben. Beklagenswerth ist dabei besonders, dass nicht blos machtlustige Hierarchen, welche sich und ihre eigentlichen Ziele recht wohl kennen, diesen Tendenzen huldigen, sondern dass auch wahrheitsliebende, ernste Männer von ihnen fortgerissen werden. Diese letzteren, weil sie in dem verhängnissvollen Irrthume begriffen sind, das einzige Heilmittel für alle von ihnen beklagten socialen und sittlichen Schäden der Zeit, läge in der Wiederaufrichtung eines straffen äussern Kirchenbegriffs. So erleben wir jetzt das Schauspiel, dass die Repristination eines Kirchenbegriffs, der den Zeiten, die über der Reformation hinausliegen, entnommen ist, nicht nur versucht wird, sondern auch, dass dieser Versuch die lebhafteste Zustimmung zahlloser protestantischer Geistlichen und Laien, ja sogar solcher Männer findet, denen es Beruf sein sollte, Namens der protestantischen Theologie dagegen zu protestiren.

Die Aufgabe dieser Zeilen soll nun darin bestehen, auf die Entstehung dieser Anschauungsweise hinzublicken und letztere als dem Geiste des Christenthums und speciell den Principien der Reformation zuwiderlaufend nachzuweisen.

Die ersten Christengemeinden hatten durchaus noch keinen Grund, zwischen einer innern Zugehörigkeit zu Christo und einer äussern zu der Kirche zu unterscheiden. Es wäre unbegreiflich, warum damals sich Je-

mand zu der Gemeinschaft der Christen hätte halten wollen, ohne sich durch den Glauben an Christus dazu getrieben zu fühlen, oder warum er sich von dieser Gemeinschaft hätte trennen wollen, wenn er an Christus glaubte. Die Hauptgedanken dieser Zeit waren: In Christo allein ist das Heil, wer ihn durch den heiligen Geist seinen Herrn nennt und bekennt, dass er Christus sei, der ist sein Eigenthum, ist aus Gott geboren und tritt eben um dieses Bekenntnisses willen mit den andern Bekennern in Lebens- und Liebesgemeinschaft. Diese Gemeinschaft der durch den Glauben zur Kindschaft Gottes Gelangten ist die Kirche, der Gegensatz zu ihr ist: die Welt, die nicht an Christus glaubt. Damals war diese Gemeinschaft alleinige Trägerin christlichen Lebens, und zu fragen, ob nicht schon zu dieser Zeit Jemand habe können Gott zum Vater haben durch den Glauben an Christus, ohne am Gemeinschaftsleben sich zu betheiligen, ist spitzfindig und müssig. Zwar war man sich mancher Gegensätze schon früh bewusst — der Unterschied zwischen Juden- und Heiden-Christen war mindestens so bedeutend, wie der zwischen manchen heutigen Kirchen und Secten — aber dieser Unterschied hat die Kirche nicht getrennt, das Bewusstsein, durch das Bekenntniss zu Christo der Welt gegenüber zu eng verbunden zu sein, um wegen der Modalitäten der Aeusserung dieses Bekenntnisses auseinander zu gehen, überwog (Act. 15. 11, mag dieser Bericht als Geschichte oder als Ausgleichsentwurf gefasst werden). Auch die Parteigungen zu Corinth. so sehr sie das Gemeindeleben schädigen mochten, haben das Bewusstsein der Gemeinschaft nicht aufgehoben, zu welcher das einfache Bekenntniss zu Christo Alle verband.

Aber schon vom Beginn des zweiten Jahrhunderts an ist eine allmälige Aenderung des Kirchenbegriffs merkbar. Als das Christenthum durch die grössere Ausbreitung mit den Weisheitslehren jener Zeit in Berührung trat, als entgegengesetzte philosophische Meinungen die Grenzen des Christenthums zu verwischen, die Gemeinden selbst zu spalten drohten; als die Gnostiker sich auf das Dasein

einer esoterischen apostolischen Tradition beriefen, da war es allerdings nothwendig, lehrhaft festzustellen, was man als christliche Lehre ansehen wolle, was nicht. Eine bestimmte Lehrform und die sich zu ihr bekennende *ἐκκλησία καθολική* begann sich zu bilden. Das einfache Bekenntniss des Glaubens an Christum genügte nicht mehr, es wurde gefragt, in welchem Sinne man glaube, ob man übereinstimme mit der Lehre der *ἐκκλησία καθολική*? Die Kirche war also aus der Christum bekennenden Gemeinde die zu bestimmter Lehrmeinung sich bekennende Gemeinde geworden. Damit war aber ein bedenklicher Schritt gethan; menschlich definirte Lehrmeinungen wurden mehr und mehr in den Vordergrund geschoben und von der Uebereinstimmung mit ihnen die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig gemacht. Vorläufig jedoch wurde dieses weder allgemein aufgestellt, noch wurden die Consequenzen daraus gezogen. Wie früh alle Prämissen zu dem spätern Dogma von der Kirche bei den einzelnen Kirchenvätern sich finden, zeigt ein ganz kurzer Blick auf einige ihrer Schriften.

Schon aus den ignatianischen Briefen, auch wenn wir sie als unecht erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts setzen, treten uns die frühen Keime der später von Cyprian ausgebildeten Lehre entgegen; selbst von der nothwendigen Unterordnung unter den Bischof ist schon die Rede. So ad Ephes. c. 5, p. 13 *Μηδεὶς πλανήσθω ἐὰν μήτος ἢ ἐντός τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ Θεοῦ. Σπουδάσωμεν οὖν, μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν Θεῷ ὑποτασσάμενοι*; u. ä. St. Aehnliche Sätze finden wir bereits bei Clemens Romanus und im Hirten. Nie aber ist diese Anschauung zu dieser Zeit systematisch durchgeführt, nie als allgemein anerkannt bezeichnet. Bei denselben Vätern, die schon nach Massgabe einiger Sätze, ganz auf dem Wege nach Cyprian scheinen, finden wir Stellen, die eine weit freiere Denkweise bekunden. So erscheint es dem Justin noch unverfänglich, Sokrates und geistesverwandte Männer des Alterthums einfach zu den Christen zu rechnen, ihm ist also die Möglichkeit einer innern Gemein-

schaft mit Christo denkbar auch ohne die Vermittlung gerade der in der „katholischen“ Kirche recipirten Formen. — Ein bedeutender Schritt weiter aber geschieht durch Irenäus. Hier begegnen wir der von da ab festgehaltenen und massgebend gewordenen Vorstellung, die katholische Kirche sei die Mutter, die alleinige Mutter aller, die Christo gehören. Wer nicht die nur in ihrem Schosse befindlichen göttlichen Heilmittel benutzt, wird das Heil verlieren. „Ubi enim ecclesia ibi et spiritus dei, et ubi spiritus Dei illic ecclesia. Adv. Haeres. l. III c. 24 § 1 et omnis gratia. Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mammulis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, cet. lib. IV. c. 33 § 7. Iudicabit autem eos, qui sunt extra veritatem, id est, qui sunt extra ecclesiam. Trotzdem wurde die Kirche noch immer überwiegend als Heilsgemeinschaft, nicht als Heilsanstalt betrachtet, sie wurde, wie Ritschl es ausdrückt, nicht politisch, sondern religiös begründet. Die Bischöfe galten weil sie unter der regula fidei standen, nicht umgekehrt. Aber es blieb nicht so. Die „Mutter“ Kirche findet sich von jetzt an fast bei allen Vätern. Tertullian redet von der „mater Ecclesia“. Clemens v. Alexandrien: *μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ πάσθενος. Ἐκκλησίαν ἔμοι φίλον καλεῖν.* (Paedag. l. I c. 6.)

Nun aber ist es interessant zu sehen, wie die durch Fortgehen auf dem begonnenen falschen Wege zu solchen Sätzen gedrängten Väter, durch ihr christliches Gefühl angetrieben, ihren eigenen Lehren die Spitze abzubrechen suchen. Es regen sich Zweifel, ob wirklich all die Prädikate der „Einheit, Ausschliesslichkeit, Heiligkeit“ bei der empirischen Kirche in Harmonie zu finden seien? Dieselben Väter, welche hier die Ausschliesslichkeit stark betonen und das Bild der Mütterlichkeit fest halten, suchen dort nach praktischer Milderung ihrer Theorie.

Clemens v. A. macht mit der Verlegung der „heiligen“ Kirche in den Himmel einen leisen Anfang zu etwas Aehn-

lichem, wie man später durch die „sichtbare und unsichtbare“ Kirche bezeichnen wollte; derselbe hascht nach Möglichkeiten, wenigstens einen Theil der von ihm theoretisch verdamnten Ketzer zu retten. Origenes erstrebt dasselbe auf anderem Wege, indem er alles Unreine als nicht der eigentlichen Kirche angehörig betrachtet und den bessern Juden und Heiden einen gewissen Antheil an der Seligkeit zugesteht. Selbst die Montanisten und Novatianer wagen es nicht den wegen Todsünden aus der Kirche unbedingt Ausgeschlossenen jede Hoffnung auf Erlangung des Heils abzuschneiden. Wir sehen, das christliche Gefühl stösst überall die Consequenzen des falschen Dogmas, selbst bei den Urhebern desselben, über den Haufen und damit dieses selbst. Die ausschliesslich seligmachende Kraft der Kirche wird immer fester behauptet und dennoch wagt man nie die Möglichkeit der Erlangung eines nicht durch die Kirche vermittelten Heiles zu leugnen. Diese Erscheinung zieht sich bis in die Gegenwart durch die ganze Kirchengeschichte zugleich mit der andern, dass man sich nicht entschliessen kann die Lehre selbst, deren Consequenzen man nicht zu ziehen wagt, als falsch fallen zu lassen; eine Inconsequenz deren unheilvolle Folgen jedes Blatt der Kirchengeschichte erzählt. Vorläufig jedoch musste, da die falsche Bahn einmal betreten und die Unterordnung unter äussere Autoritäten als Erweisung der Christlichkeit gefordert war, theoretisch die consequente Ansicht durch alle Zweifel und Halbheiten hindurch ausgebildet werden. Die Zeit, in deren Geiste diese Forderung lag, fand auch den Mann, der sie erfüllte. Cyprian bebt nicht davor zurück mit einer bis dahin von keinem Vorgänger bewiesenen Schärfe auf dieses Ziel loszugehen. Die Veranlassung waren für ihn die Parteikämpfe, welche ihn umwogten. Bis jetzt hatte man es im Allgemeinen gelten lassen, dass Jeder zur Kirche gehöre, der ihre Lehre theilte. Novatianus aber stand mit Cyprian im Punkte der Lehre zusammen, und doch war, wenn dessen Anhänger als rechte Christen sollten anerkannt werden, die Einheit der Kirche gefährdet; diese aber sollte um jeden Preis gerettet werden. So

musste denn der Begriff der Kirche noch enger gefasst werden. Das geschah dadurch, dass Cyprian als Kennzeichen der Kirche den Episkopat in seiner apostolischen Succession aufstellte und die Novatianer für Häretiker erklärte, weil — sie sich von ihrem Bischöfe getrennt hatten. Die Kirche ist nur da, wo die rechtmässigen Bischöfe sind, die Schismatiker, mögen sie so rechthgläubig sein, als sie wollen, sind nicht in der Kirche. Das ist freilich eine gegen die apostolische Zeit völlig geänderte Auffassung der Kirche und des geistlichen Amtes. 1. Petr. 5. 3 bedeutet *ἀλλήλους* alle Christen, so auch noch bei Ignatius. Tertullian bezeichnet damit schon die Geistlichkeit, bei Cyprian erscheint der Clerus und vor allem dessen Spitze, der Bischof, als die Kirche. Die Lehren Cyprians über diesen Punkt sind in seinen Briefen, namentlich aber in der leidenschaftlichen Schrift: *de unitate ecclesiae* enthalten, einer Schrift, die den Stempel des Parteischreibens in Inhalt und Sprache an der Stirn trägt. Hier nun heisst es: „habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem“. In diesem Satze ist das Dogma von der Mutter Kirche zum Abschluss gekommen. Weiter sagt er: *Novatianus in ecclesia non est nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contemta nemini succedens a se ipso ortus est. Habere namque tenere ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in ecclesia non est. (ep. 69. 3). . . . unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, ut si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse. (ep. 66, 8).* Aus diesen und ähnlichen Stellen ergibt sich als Cyprian's Ansicht: „Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht anerkanntes Mitglied der durch gemeinschaftliche Lehre verbundenen, durch die rechtmässigen Bischöfe, als die nothwendigen Vermittler des Heils, vertretenen Kirche ist und sich dieser d. h. der Lehre der Bischöfe unbedingt fügt.“ Ohne die Vermittlung der Kirche d. h. der Bischöfe kann also der heil. Geist keinen Gläubigen hervorbringen, daher ist die Kirche die Mutter der Gläubigen. Eine in die politische Gestalt

der Theokratie gefasste Gemeinschaft war aus der äussern Verbindung derer geworden, welche sich zu dem bekannten, der einst gesprochen hatte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“

Diese von Cyprian aufgestellte Ansicht bleibt von jetzt an gültig. Besonders Augustin bildet noch die Vorstellung von der Mütterlichkeit der Kirche aus; dass derselbe daneben Sätze ausgesprochen hat, welche mit dieser Vorstellung durchaus nicht im Einklange stehen, thut nichts zur Sache. Die Lehre kommt in cyprianischer Fassung in die Symbole und gilt bis heute in der römischen Kirche.

Wenn stets einzelne Stimmen sich gegen diese Anschauungen erhoben haben, wenn Tichonius und namentlich der römische Mönch Jovinian fast schon reformatorisch von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche reden, so ist das wiederum nur die naturgemässe Reaction des christlichen Bewusstseins gegen das finstere, des Geistes Christi spottende cyprianische Dogma.

So sind wir bei dem Abschlusse des Dogmas angelangt, dass die Bischofskirche das einzige Gefäss sei, in welches hinein Gott die Fülle seiner Gnade geschüttet habe, und dass nur aus ihrem Schoosse das Gotteskind hervorgehen könne. Wir bleiben einen Augenblick stehen und bemerken zu diesem Standpunkte der Entwicklung zweierlei.

Erstens sahen wir, dass man zu diesem Dogma nur gelangen konnte, indem man sich Schritt für Schritt von den ursprünglich christlichen Anschauungen entfernte. Das Band der Einheit, welches früher ein innerliches war, nämlich trotz äusserer Verschiedenheiten in der innern Gemeinschaft mit dem Erlöser bestand, wurde im Laufe der Zeit ein rein äusseres. Die Zugehörigkeit zu Gott und Christo war nicht mehr innerlich sondern äusserlich bedingt. Unser Dogma in seiner schroffen Gestalt als recipirte Kirchenlehre ist demnach eine Neuerung des dritten Jahrhunderts; der Geist aus dem es herrührte

nicht mehr die Fortsetzung des Geistes, der in der ältesten Kirche wehte. Diesen Punkt sucht namentlich Ritschl in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“ in ausführlicher Untersuchung klar zu legen, davon ausgehend, dass bisher die Aenderung der Grundanschauung entweder nicht erkannt oder falsch hergeleitet und charakterisirt sei. Mögen wir nun, den Resultaten seiner höchst interessanten Monographie folgend, annehmen, dass die katholische Kirche des dritten und der späteren Jahrhunderte lediglich eine Stufe des Heidenchristenthums im Gegensatze zum Judenchristenthume sei, die jedoch, obgleich ursprünglich von der Absicht geleitet, die paulinischen Ideen festzuhalten, dazu nicht im Stande, unfähig, die nur aus dem alten Testamente verständlichen Grundvorstellungen der Apostel von der Person und den Heilthaten Christi richtig aufzufassen, unfähig ferner, die Idee der Rechtfertigung durch den Glauben und die darauf gegründete Idee von der Wiedergeburt festzuhalten, dabei anlangte, Christum als neuen Gesetzgeber aufzufassen; oder mögen wir einfach mit Neander einen Rückschlag aus der paulinischen Freiheit ins Judenthum, also eine Art Atavismus, annehmen; oder Schwegler beistimmen und im nachapostolischen Zeitalter aus dem jüdischen Gedanken, dass Jesus der Messias sei, die katholische Kirche sich entwickeln lassen, oder uns sonst wie die Entwicklung der ersten drei Jahrhunderte beeinflusst denken, stets werden wir zugeben müssen, dass zwischen der Zeit Cyprians und der der Apostel, ja des Ignatius und Irenäus ein klaffender principieller Unterschied in der Grundauffassung der Kirche und damit des Christenthums besteht, dass also unser Dogma einer Zeit entstammt, die, und das ist höchst wichtig, innerlich gar nicht die Fortentwicklung der apostolischen Anfänge ist. Die Wege des Urchristenthums sind völlig verlassen, die Menschheit hatte sich auf der geistigen Höhe des Christenthums nicht zu erhalten vermocht, die Zugehörigkeit zu Gott wieder abhängig gemacht von der Erfüllung äusserer Bedingungen und Gott selbst die Wege vorschreiben zu müssen geglaubt, auf

welchen er sein Heil zu den Menschen gelangen lassen dürfe.

Zweitens aber dürfen wir, trotzdem dieses entschieden verwerfende Urtheil über das zu solchem Abschlusse gelangte Dogma gefällt werden muss, nicht vergessen, wie sehr die Lage der Dinge diesen Abschluss zu fordern schien, wenn wir nicht die Männer, durch welche er sich vollzog, ungerecht beurtheilen wollen. Die Veranlassung zu diesem tiefen Falle des Christenthums lag eben in der Gefahr von Seiten der Häretiker und Schismatiker. Der Gnosticismus drohte die Kirche in eine Reihe theosophischer Schulen aufzulösen, der Montanismus brachte die Gefahr des Zwiespaltes nahe, kurz innere und äussere Feinde drohten der Kirche den Untergang, wenn sie nicht zu einem festen, auch den weltlichen Machthabern imponirenden Organismus sich zusammenschloss; so war es der Instinct der Selbsterhaltung, der Gedanken, wie die Cyprians zum Gemeinbewusstsein des grössten Theils der Kirche machte. Dazu kam die innere Berechtigung, dass in der That damals den meisten Häretikern und Schismatikern vorgeworfen werden konnte: Eigenwille, Leidenschaft, Selbstsucht seien die Ursachen ihrer Sonderstellung, denn so ausgebildet und zwingend waren damals die Lehren der Kirche noch nicht, dass so leicht Jemand um des Gewissens willen gezwungen gewesen wäre, die Gemeinschaft mit der Kirche zu brechen, um die mit Christo zu retten. So war denn wirklich damals, trotz aller einzelnen Schismen u. s. w. die Kirche ein einheitlicher imposanter Organismus, wie das besonders Bauer in seiner Kirchengeschichte dargelegt hat, namentlich aber kann man nicht läugnen, dass sie in der That noch alles Christliche, ja in immer steigendem Masse alles höhere Geistesleben überhaupt in sich umschloss. Es lag eine Wahrheit darin, wenn sie, namentlich so lange der Gegensatz des immer mehr sinkenden Heidenthums da war, behauptete, wer nicht an dem durch sie allein repräsentirten Geistesleben Antheil habe, habe am christlichen Heil überhaupt keinen Antheil. Wenn es auch schon in damaliger Zeit, nach

Hase's Ausdrücke, möglich war, dass aus der Kirche statt des Unchristlichen die Minorität ausgeschlossen wurde, so war doch die Lehrentwicklung im Ganzen noch eine von christlichem Geiste beherrschte. Daher konnte, wenn Jemand frug, wo denn diese Mutter Kirche sei, die allein die Vereinigung mit Gott vermitteln könne? hingewiesen werden auf die grossartig sich entfaltende und gegliederte damalige katholische Kirche, auf das nur in ihr aufblühende Geistesleben, auf die nur in ihr sich findende Energie des sittlichen Lebens, und wer möchte diesem Hinweise für jene Zeiten die Berechtigung absprechen? Ein relatives Recht, die Kirche als die Mutter hinzustellen, lag demnach vor; zur starken Betonung der Einheit drängten die Schismatiker; dass nun die Entwicklung des Kirchenbegriffs in einer so einseitigen, mit Irrthum stark vermischten Weise geschah, ist demnach bedauernswerth, aber erklärlich. War es in gewissem Sinne nöthig, dass die Kirche diese Entwicklung durchmachte, so war es Aufgabe einer spätern Zeit, welche auf die Gefahren, die im Zeitalter Cyprians den Abschluss unseres Dogmas veranlassten, als auf überwundene zurückblickte, das Irrthümliche aus der Lehre von der Kirche auszuschneiden und über die ganze katholische Zeit hinaus auf diejenige zurückzugreifen, in welcher man unter „Kirche“ noch nicht die Hierarchie verstand, von der man sich durch Erfüllung eines äussern Ritus den Passagirschein zum Himmel lösen konnte.

Aus dem bisher Gesagten dürfte erhellen, dass wenn wir auch die Entstehung unseres Dogmas begreifen und in gewissem Sinne entschuldbar finden können, wir das Dogma selbst, im Sinne seiner Zeit verstanden, dennoch unbedingt verwerfen müssen. Wir sahen, wie früh man anfang, statt „Christus“ „Kirche“ zu sagen, wie man unter „Kirche“ immer weniger eine Gemeinschaft und immer mehr eine Anstalt erblickte, zuletzt die apostolische Succession der Bischöfe für nöthig erklärte. Von der Mutterschaft dieser Kirche hat sich der Protestantismus feierlich losgesagt, er hat gerade seinen Glauben unabhängig von ihr gestalten wollen, und wenn wir nicht den ganzen Protestan-

tismus negiren und etwa die Rathschläge des H. Superint. Morich befolgen wollen („Des heiligen Apostels Petrus Leben und Lehre“), d. h. gut katholisch werden, so müssen wir uns dieser Lossagung anschliessen.

Luther konnte aber die Berechtigung zum völligen Bruche mit der römischen Kirche nur aufrecht erhalten, wenn er dasjenige, wohin gegen Ausgang des Mittelalters schon die Pariser Universität, die Vorreformatoren u. A. gezielt hatten, völlig erschütterte, nämlich den römischen Kirchenbegriff selbst. Er musste denselben für falsch erklären, denn ihn annehmen und mit dieser Kirche dennoch brechen, hiess sich selbst verdammen. Wollte er ferner nicht in der Negation dieses Begriffes verharren, so müsste er entweder das Dasein einer Kirche überhaupt für unberechtigt erklären, oder einen neuen Kirchenbegriff aufstellen. Das Erstere ist den Reformatoren nicht in den Sinn gekommen, das Letztere haben sie versucht. Wir stehen also nunmehr der Frage gegenüber: Gilt der Satz, dass die Kirche die Mutter der Gläubigen sei, etwa dann, wenn wir den protestantischen Kirchenbegriff zu Grunde legen? Oder: Kann der einzelne Mensch zum Glauben nicht anders gelangen, als durch Vermittlung der Kirche? So und nicht anders muss die Frage gestellt werden, weil die Bezeichnung der Kirche als Mutter auf eine unerlässlich nothwendige Vermittlung hindeutet, und weil Alle, welche dieses Dogma verfochten haben, stets nur eine solche im Auge gehabt haben.

Es wäre also zunächst festzustellen, was denn die Kirche nach den Grundsätzen des Protestantismus sei? So einfach die Frage erscheint, so schwierig ist die Antwort. In den Versuchen, den Begriff der Kirche und das Verhältniss des Einzelnen zu ihr festzustellen herrscht eine grosse Verwirrung. Wäre in den Schriften des neuen Testaments eine unbestreitbare Antwort gegeben, so wäre damit für Jeden, der an dem formalen Principe festhält, die Sache entschieden, aber das ist keineswegs der Fall. Zwar ist uns der Ausdruck *ἐκκλησία* zweimal als von Christus, sehr häufig als von den Aposteln gebraucht

überliefert, aber aus all diesen Stellen geht zunächst nur hervor, dass jene überhaupt die bestimmte Absicht hatten, eine Kirche zu gründen, nicht aber, was sie darunter verstanden. Denn so zweifellos es ist, dass Mtth. 16. 18 und 18. 17 (welches auch die Auslegung der ersten Stelle sein mag), dass auch in den epistolischen Stellen im Allgemeinen die Vereinigung aller Gläubigen mit Christo als ihrem Haupte und unter einander in thätiger Liebesgemeinschaft, also zugleich etwas unsichtbares und etwas sichtbares gemeint sei, so wird doch unsere jetzige Frage, was eigentlich die Kirche nach evangelischer Lehre sei, damit nicht unmittelbar entschieden. Das Ziel, nach welchem Alles und Jedes, was sich Kirche nennt, streben muss, ist dadurch allerdings klar gezeigt, aber jede einzelne Frage im Streite der Dinge, die heute „Kirche“ genannt werden, findet nicht sofortige Beantwortung. Wir halten es daher für unnöthig, hier näher auf die betreffenden neutestamentlichen Stellen einzugehen. Nur soviel sei gesagt, dass wir die meisten derselben, z. B. auch die, wo sie „Leib Christi“ genannt wird, auf die äussere Kirche nicht beziehen können.

So sind wir denn zur Entscheidung unserer Frage zunächst auf die Documente der Reformation hingewiesen. Da muss es zunächst auffallen, dass es schon grosse Schwierigkeit hat, den Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Kirchenbegriffe festzustellen. Ja man hat vielfach gesagt und namentlich in neuerer Zeit, von den verschiedensten Heerlagern aus, oft triumphirend wiederholt, unser lutherischer Kirchenbegriff sei wesentlich derselbe wie der der päpstlichen Kirche. A. Kraus, („das Dogma von der unsichtbaren Kirche“) meint, der Gegensatz zu Rom in der Augustana bestände, da die evangelischen Stände zu Augsburg noch vorausgesetzt hätten, mit den Gegnern zu der Einen allgemeinen Kirche zu gehören, in der Ausschliessung des Klerus, als entscheidenden Merkmals der Kirche und statt dessen in der Setzung der Duplicität der „Merkmale“ (Wort Gottes und Sacramente). Damit scheint uns doch die Meinung

der Augustana (s. u.) kaum getroffen zu sein. Denn indem sie beginnt: *Est autem ecclesia communio sanctorum*, will sie einen tieferen Gegensatz berühren. Möhler nennt sogar „Luthers Begriff von der Kirche nicht falsch, obgleich er einseitig ist“; er fasst die Differenz beider Betrachtungsweisen in den Worten zusammen: „Die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare. Die Lutheraner umgekehrt.“ Diese Unterscheidung trifft die Sache nicht. Von den Vertretern des modernen Lutherthums kann man es von den Dächern predigen hören, im Begriffe von der Kirche müssen wir mit den Katholiken gehen, d. h. also, wir müssen katholisch werden.

Aus alle dem geht hervor, dass der Gedanke, welcher der Reformation zum Grunde lag, schon in den symbolischen Büchern keinen genügenden Ausdruck gefunden hat. Denn wir sahen: Ohne das Vorhandensein eines tiefen, durchgreifenden Gegensatzes in der Grundauffassung von der Kirche ist die Thatsache der Reformation, insofern sie in einer entschiedenen Trennung von der päpstlichen Kirche bestand, weder berechtigt noch erklärlich. Die ganze Reformation ruht auf einer absichtlichen Unterscheidung von Evangelium und Kirche und auf der Voraussetzung, dass man das eine ohne die andere (wie sie damals war) haben könne. Von dieser Voraussetzung aus wäre nun zweierlei möglich gewesen. Entweder man erklärte, dass aus der Zugehörigkeit zu einer äussern Kirchengemeinschaft überhaupt kein Glaubenszwang zu machen sei, vielmehr jeder Christ einer jeden sich äusserlich in Cultus und Verfassung darstellenden Kirche gegenüber dasselbe Recht habe, welches man sich der Papstkirche gegenüber genommen hatte; oder man behauptete die alleinige Schriftgemässheit des eignen Kirchenbegriffs und machte die Zugehörigkeit zu dieser Kirche zur unabweislichen Glaubenspflicht. Hiermit wäre man jedoch, wenn man auch eine relativ reinere Kirche dargestellt hätte, principiell in den Fehler des Papismus zurückgefallen, indem man, die Vermittlung oder Mutterschaft der

eigenen Kirche für nothwendig erklärend, jedem Aussenstehenden den „Glauben“ hätte absprechen müssen. Als dem Principe der Reformation gemäss können wir also nur die erste Möglichkeit betrachten. Aber — die Consequenz wurde nicht gezogen, der Gegensatz nicht klar ausgesprochen; brachte es die katholische Kirche nur zu einem „politisch-juristischen und nicht zu einem theologisch-dogmatischen“ Kirchenbegriffe, so brachte es die evangelische Kirche zu gar keinem. All den späteren Verirrungen war somit Thür und Thor geöffnet. Daher ist es auch erklärlich, dass der Gegensatz, ja die Nothwendigkeit desselben, Vielen nie zum klaren Bewusstsein gekommen ist, und ein gutes Theil der romanisirenden Tendenzen unserer Tage ist auf diese Ursache zurückzuführen. Die Thatsache des Gegensatzes aber leugnen zu wollen, heisst den der Reformation zu Grunde liegenden Geist selbst verleugnen.

Zum näheren Nachweise dieser Behauptungen wollen wir einen Blick auf die officiell fixirten Lehrmeinungen des Protestantismus werfen. Wir werden sehen, dass sie alle an dem Mangel eines klaren Gedankens laboriren und daher voll Schwankungen und Unbestimmtheiten in den Definitionen des Kirchenbegriffs sind.

Die Hauptdefinition findet sich C. A. VII. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Man kann diese Definition verschiedentlich angreifen. Ecclesia est communio sanctorum — gut, das wäre wenigstens eine bestimmte Definition, über deren Sinn, wenn man andere Stellen der symb.⁴ Bl. z. B. Cat. maj. p. 498 ss. ed. Hase. hinzunähme, nicht zweifelhaft sein könnte. Die Worte „communio sanctorum“ im Apostolikum sind demnach blos Glosse zu „ecclesiam“, und durch beide Ausdrücke wird die Gemeinde der wahren Christen bezeichnet. Zu derselben kommt man wie Luther Cat. m. a. a. O. sagt: durch den heiligen Geist mittelst des Wortes Gottes (von Sacramenten ist an dieser Stelle nicht die Rede). Diese Gemeinde ist nur für den Glauben sichtbar (sanc-tam christianorum ecclesiam comm. sanctorum Fides no-

minat). Wäre man hierbei stehen geblieben, so wäre wenigstens ein bestimmter Gegensatz gegen die Papstkirche ausgesprochen. Aber schon mit dem Nachsatze betritt man die falsche Bahn. — Gegen diese beiden Merkmale (in qua cett.) lässt sich zunächst erinnern, dass dadurch das Wesen der Gemeinde der wahren Christen gar nicht charakterisirt wird. Sie ist etwas ganz anderes, als sie hiernach zu sein scheint. Diese Hervorhebung der „reinen Lehre“ lässt eher auf eine philosophische Schule schliessen, aber worin nach Christi Willen das Eigenthümliche seiner Nachfolger bestehen soll, ist nicht angedeutet. Die Definition Luthers im dritten Hauptstück: „Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben“, ist viel geeigneter eine richtige Vorstellung von der wahren Kirche zu erwecken. J. H. Böhmer hat J. P. I, II die Bemerkung: „Rectius meo iudicio Ictus pius, Schilter, asserens, notam verae ac purae ecclesiae esse zelum atque studium perfectionis in praxi Christianismi et charitate erga proximum, et hanc partem a Deo adeo requiri, ut, ea deficiente sola doctrinae puritas et evitatio sclerum externorum non possit declinare interminatam poenam extinguendo lucis Evangelicae.“ — Die beiden notae sind ferner gar keine Merkmale der communio sanctorum, sondern der später sog. sichtbaren Kirche. Wenn ich irgendwo reine Lehre und Sacramentsverwaltung zu treffen glaube (das Urtheil hierüber bleibt immer subjectiv), so kann ich daraus nur das Dasein einer äusserlich sich zu Christo bekennenden richtig lehrenden Gemeinde entnehmen, keineswegs aber mit Sicherheit schliessen, dass dort auch die communio sanctorum sei. Denn die „reine Lehre“ eint uns an sich ebenso wenig mit Christo, als die schriftgemässe Sacramentsverwaltung. Wollte man aber hiergegen mit Luther sagen: „Man könne unbedingt überzeugt sein, dass, wo rechte Lehre u. s. w. sei, der Geist Gottes auch rechte Christen wirke“, so ist das eine sehr unbestimmte Sache. Es ist auch denkbar, dass eine ganze Gemeinde aus „Heuchlern und Gottlosen“ besteht trotz reiner Lehre, selbst

wenn man unter letzterer mehr an die Lehre des Evangeliums, als an das denken will, was man später meist unter reiner Lehre verstand. Jedenfalls ist auf die Frage: Wo und was ist die Kirche? die traditionelle Antwort: Wo das Wort u. s. w. völlig ungenügend. Christus hat nie gesagt: daran wird Jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr richtig docirt und die Sacramente ordnungsmässig verwaltet, und er hätte auch niemals so sprechen können. Es ist im Gegentheil recht gut möglich, dass wir irgendwo die *communio sanctorum* zu finden fest überzeugt sind, ohne von reiner Lehre und Sacramenten etwas wahrzunehmen. Der mehrfach gemachte Vorwurf, es seien in der Definition der Augustana zwei verschiedene Kirchenbegriffe vermengt, oder „Prädikate verschiedener Subjecte zu einem Subjecte coordinirt, ist ganz begründet.

Die Unklarheit der ersten beiden Sätze des Art. VII findet sich auch im weiteren Verlaufe. Eben ist gesagt: *Ecclesia est congregatio sanctorum*; gleich darauf art. VIII: *Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum, tamen cett.* Ist nun die Kirche die Gemeinde der Heiligen oder ist sie es nicht? Nach Art. 7 Ja; nach Art. 8: Nein. Nach letzterem scheint sie eher zu sein: *Congregatio omnium, qui profitentur Evangelium et non sunt excommunicati.* — Auch die Auseinandersetzungen der Apologie leiden an denselben Fehlern. Das Bemühen mit dem einen Ausdrucke *ecclesia* sowohl die äussere Gemeinschaft, als auch die Gemeinde der Heiligen bezeichnen zu wollen, lähmt die ganze Argumentation. Wenn z. B. gesagt wird p. 144 s. *Ecclesia non est tantum societas externarum rerum sed principaliter est societas fidei et spiritus Sancti in cordibus* so weiss man wieder nicht, woran man sich halten soll. Wir können zugeben, dass die *societas Sp. Sancti* äussere Merkmale hat, aber diese sind nicht zu objectiver Evidenz zu bringen und bestehen nicht in reiner Lehre und Sakramenten, sondern in ethischen Erweisungen. Wenn nun fortgefahren wird: *Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi* so geht

aus diesen und ähnlichen Stellen deutlich hervor, dass die Apologie immer nahe daran ist, auf die erste Bestimmung unter *ecclesia* die *comm. sanctorum* zu verstehen, zurück-zukommen. Man vergleiche auch *art. Smalc. VII*, wo *ecclesia* als die „*credentes*“, die *sanctitas* als in *verbo Dei et fide consistens* definirt wird. Aber weil dieser Gedanke nicht zum bestimmten Durchbruch kommt, so gelangt der ganze Kirchenbegriff nicht zu klarer Gestaltung. Indessen wird es richtig sein, wenn man sagt: Ueberall wo in den *ymb. Bb.* von der *ecclesia* schlechthin geredet wird, ist die *ecclesia proprie dicta*, die *comm. sanctorum* gemeint, so dass man nicht die auf die *ecclesia* bezüglichen Aussprüche ohne Weiteres auf die empirischen Kirchengestalten übertragen kann. Die Unterscheidung „sichtbare und unsichtbare Kirche“ ist den Symbolen noch fremd, auch der Sache nach, denn auch die *ecclesia proprie dicta* soll ihrer Meinung nach, sie betonen das ja fortwährend, sichtbar sein. Das, was später sichtbare Kirche genannt wurde, nennen die *ymb. Bb.* stets anders, z. B. *externa politia*, *externa observatio certorum rituum* und unterscheiden das von der eigentlichen Kirche sehr entschieden. Zu ihr gehören die *hypocritae* und *impii* nicht, sondern zum Teufel. Das Theilnehmen am Cultus und Dienst macht sie nicht zu Gliedern der Kirche. Das mit Unkraut gemischte Weizenfeld ist nicht die Kirche, auch nicht die sichtbare, sondern die Welt. Bei der Verwahrung vor dem „*platonischen Staate*“ ist nur bedenklich, dass die *notae* nie an einem bestimmten Orte als wirklich vorhanden objectiv nachgewiesen werden können. *Illa est proprie ecclesia quae habet spiritum sanctum*. Ohne allen Zweifel. Aber wo ist dieselbe? Wenn der heilige Vater zu Rom die Landkarte abflucht, so sagt er, er habe den heiligen Geist; wenn das Vatikanum unfehlbare Halbgötter schafft, so hat es nach seiner Aussage auch den heiligen Geist. Luther würde in seiner einfachen schlichten Weise sagen: sie haben den Teufel. Hengstenberg sagt, er habe „zarte Beziehungen“ zu diesem Geiste der römischen Kirche; nun, wir wollen's ihm nicht abstreiten.

Also: Was die symb. Bb. Kirche nennen ist Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens und kann nur im Glauben erkannt, nie andemonstrirt werden; daher ist es falsch, ohne Weiteres zu sagen, sie habe *externas notas*; das klingt, als ob dieselben auch für Ungläubige erkennbar und sichtbar seien. (Vgl. Ritschl, Stud. u. Krit. 1859. 2.) Wäre das der Fall, so müsste das Vorhandensein der wahren Kirche an einem bestimmten Orte mathematisch zweifellos demonstrirt werden können. Ohne nähere Erläuterung von einer unsichtbaren Kirche reden, die sichtbare Zeichen hat (was zwar die symb. Bl. nicht, wohl aber spätere Dogmatiker thun) ist unrichtig, da sie nur in ganz bestimmtem Sinne sichtbar sind.

Wir verfolgen dies nicht weiter, haben überhaupt durch die Rücksichtnahme auf die symb. Bb. nur die Ansicht aussprechen wollen, dass die mangelhaften Begriffsbestimmungen in denselben viel zu der Verwirrung des ganzen Kirchenbegriffs beigetragen haben. Im Uebrigen gilt von den einzelnen Symbolen, was von den Schriften Luther's und der Reformatoren überhaupt gilt. Fast alle Definitionen der „Kirche“ sind casuistische, wie die Schriften, in welchen sie enthalten sind in gewissem Sinne Gelegenheitsschriften sind, insofern sie mit polemischer Tendenz einen bestimmten Gegner in's Auge fassen und nun die Seite des Begriffs stark hervortreten lassen, die gerade diesen Gegner schlagen soll. So betont Luther gegen die katholische Kirche, dass die Kirche Gegenstand des Glaubens sei und nicht des Sehens. Gegen Schwarmgeister, Wiedertäufer u. s. w. betont er die Nothwendigkeit äusserer Formen u. s. w. So ergibt sich manches scheinbar und manches wirklich Widersprechende. Derartiges wird sich stets einstellen, wenn eine neue Idee erst dunkel auftaucht und allmählig durch Abgrenzung gegen die Gegner sich zur Klarheit gestalten muss. Sache der auf die Reformation folgenden Zeit wäre es gewesen, nach lutherischen und protestantischen Grundsätzen aus den von den Reformatoren gelieferten Bausteinen das Gebäude zusammenzufügen, aber das geistige Band fehlte leider immer

mehr. Ueberall ferner, wo für ein grosses Gebiet geistigen und zugleich äussern Lebens ein Wort gebraucht wird, kann es nicht ausbleiben, dass die Anwendung desselben scheinbar widersprechende Sätze hervorruft. So kann man über den Begriff „Glauben“ hundert Sätze hinstellen, die alle in gewisser Weise richtig sind, aber unter einander unvereinbar erscheinen. Noch mehr gilt dies für den Begriff „Kirche“ wenn damit sowohl das Reich Gottes, die Gemeinde der Heiligen, der Geistesbund aller Gotteskinder, als auch die fürstlich Lippe'sche Landeskirche bezeichnet wird.

Wie willkürlich nun die Setzung der beiden notae in der Augustana war, geht aus dem weiteren Verlauf der Lehrentwicklung hervor. Wären die notae mit innerer Nothwendigkeit aus dem Begriffe der ecclesia hervorgegangen, so wäre es nicht möglich gewesen, fortwährend nach subjectivem Ermessen an ihnen zu ändern. So aber ändern schon die symb. Bb. selbst; man vergleiche Art. Sm. VII. Melanchthon ändert in den verschiedenen Ausgaben seiner Loci fortwährend. 1543 setzt er als dritte nota das ministerium ecclesiasticum. Dass damit der ganze Kirchenbegriff principiell geändert ist, leuchtet ein. Luther stellt in der Schrift von Concilien und Kirchen 7 notae auf; die Reformirten nehmen seit Petrus Martyr die Kirchenzucht als nota hinzu. Es ist in all diesen Verschiedenheiten eine Rückneigung zu dem katholischen Kirchenbegriff wahrzunehmen, bei Melanchthon mehr als bei Luther, in weiterem Verlaufe noch entschiedener. Ritschl, (a. a. O.), Kraus, (a. a. O.) haben diese Punkte eingehend behandelt und die offenbare Abweichung der späteren lutherischen Dogmatik von der ursprünglich reformatorischen Lehrtradition überzeugend nachgewiesen. Ein Blick auf die äussere Kirchengeschichte würde uns diese Gestaltung ebenso erklären, wie ein solcher auf die Zeit Cyprian's uns die des katholischen Dogmas erklärt hat, doch ist es unnöthig, Bekanntes ausführlich darzulegen. — Von grössester Bedeutung wurde nun die Aufnahme der Unterscheidung zwischen sichtbarer und un-

sichtbarer Kirche aus der zwinglischen in die lutherische Dogmatik. Man begegnet häufig dem Irrthume, Zwingli habe nur ausgesprochen, was dem Sinne nach in den symb. Bb. der lutherischen Kirche bereits enthalten sei, diese hätten die Sache, aber nicht den Namen. Diese Meinung ist unrichtig. Vielmehr ist diese Lehre von der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* dem Geiste jener Schriften völlig heterogen.

An sich zwar hätte jene Unterscheidung nicht Anstössiges, wäre sogar geeignet, Klarheit in die Sache zu bringen, sobald man etwa gesagt hätte: Die *ecclesia invisibilis* ist die *communio sanctorum*, sie ist *invisibilis*, weil das die Zugehörigkeit zu ihr Bedingende im Herzen wohnt, doch wird sie an ethischen Erweisungen im Leben dem Glauben, nie aber dem Verstande, sichtbar. Nur diese Kirche ist gemeint, wenn es heisst: „*Credo in unam sanctam cett.*“ Wir nennen aber die äusserlich sich als christlich bekennenden, in bestimmten Culten und Verfassungen sich darstellenden Gemeinden auch Kirche, das ist die *ecclesia visibilis*, dieselbe hat mit dem Heilsglauben nichts zu schaffen und gehört zu den Ceremonieen und Gebräuchen, in denen Freiheit zu geben ist. Das wäre wenigstens dem ursprünglich reformatorischen Geiste angemessener gewesen, als wenn man die „Kirche“ zerlegte in a) sichtbare b) unsichtbare, und, indem die „Kirche“ Glaubensgegenstand war, im Handumdrehen auch die sichtbare zu einem solchen machte, wodurch der reformatorische Geist völlig verloren ging. Kommen nun noch einige calvinische Anschauungen hinzu, so wird die Kirche durch Amt, Sacramente und dergl. eine den Gläubigen gegenüberstehende äussere Macht, die reformatorische Bahn ist verlassen, von Luther keine Spur mehr, man glaubt wieder an die sichtbare Kirche und von diesem Augenblicke an ist es richtig, dass der katholische Kirchenbegriff in der lutherischen Kirche nicht wesentlich geändert ist. Wenn man dann, der wieder erlangten amtlichen Machtherrlichkeit so recht von Herzen froh, von diesem Standpunkte aus 8 Bücher von der Kirche schreibt (Kliefoth 1854), den

Papst nicht mehr Papst, sondern „Amt“ nennt, sich selbst aber für einen lutherischen Theologen ansehen lässt, so hat man „der Propheten Gräber gebaut und der Gerechten Gräber geschmückt,“ von dem Geiste aber, der in ihnen mächtig war, ist man verlassen.

Fassen wir zusammen: Luther will dem, was die Katholiken Kirche nennen, eine geistige ideale Macht gegenüberstellen, nicht als einen Traum, sondern als Wirklichkeit, die überall da zu finden ist, wo Christi Geist lebendig geworden ist in den Herzen der Gläubigen und wo der Menschen Geist in Kraft des Evangeliums zu Gott dem Vater emporsteigt. Aber, früh verkümmert im Streite der Parteien, ist diese Anschauung gänzlich verloren gegangen in der nachlutherischen Dogmatik. Heute liegt die Sache so, dass gerade das mit Vorliebe Kirche genannt und als Gegenstand des Heilsglaubens bezeichnet wird, was nach ursprünglich lutherischer Ansicht gar nicht Kirche zu nennen, sondern unter die äussern Bräuche und Ceremonieen zu verweisen ist.

Wie wir oben aussprachen, dass die Zeit Cyprian's in der Auffassung von Kirche und Christenthum gar nicht die Fortentwicklung der apostolischen Anfänge wäre, sondern in ihr ein entschiedener Abfall vom Geiste Christi vorläge, so müssen wir hier sagen, die spätere Zeit der evangelischen Kirche ist in ihrer Auffassung von der Kirche nicht die Fortentwicklung der reformatorischen Anfänge, sondern ein Rückfall in die römischen Irrthümer. In Bezug auf unsere Zeit aber kann man sagen: „Auf Luthers Stuhle sitzt der Geist Cyprians und des römischen Papstthums.“

Die Errungenschaft der Reformation ist allerdings geblieben, dass man wenigstens gelernt hat, zwischen der Zugehörigkeit zu Christo oder zur *communio sanctorum* und der zur äussern Kirche zu unterscheiden. Sonach müssen wir, dem herrschenden Sprachgebrauche uns anbequemend, im Fortgange unserer Untersuchung nunmehr die Frage beantworten: Ist die Erlangung des Glaubens

von der Zugehörigkeit zur unsichtbaren oder von der zur sichtbaren Kirche nothwendig abhängig?

Die erste Frage beantwortet sich leicht. — Wenn die unsichtbare Kirche die vom heiligen Geiste erfüllte, wahre Christenheit ist, so können wir nicht zum Glauben gelangt sein, ohne in Gemeinschaft mit ihr zu stehen. Denn nur soweit der heilige Geist uns erfüllt, und wir in Kraft desselben Theil an Christo haben und Gott zum Vater, sind wir des Glaubens theilhaftig. Meistens wird es auch zumal unter christlichen Völkern, der Fall sein, dass durch die Berührung mit solchen Lebenserscheinungen, welche von der wahren Kirche ausgehen, auch uns das Evangelium oder der heilige Geist und durch denselben der Glaube vermittelt wird. Nothwendig ist jedoch diese Art der Vermittlung keineswegs. Wir können sehr wohl durch die alleinige Kraft des „Wortes“ (s. u.) zum Glauben gelangen, gehören dann zwar vermöge unsres Glaubens zur wahren Kirche, aber nicht durch die wahre Kirche zu den Gläubigen. Wollen wir also den Satz, dass die Kirche die Mutter der Gläubigen sei, von der wahren Kirche gelten lassen, weil wir meistens von ihr die Erweckung zum Glauben erlangen und nur in Gemeinschaft mit ihr denselben bewähren können, so darf doch das nur etwa in dem Sinne geschehen, in welchem Paulus Gal. 4. 26 von dem himmlischen Jerusalem sagt: *ἡτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*. In Bezug auf diese Mitgliedschaft darf aber nicht vergessen werden, dass nur Gott, der die Herzen kennt, wissen kann, ob Jemand und in wie weit der wahren Kirche angehört. Sittliche Erweisungen müssen da sein, aber nur Gott ist deren letzter Richter. Untrügliche äussere Zeichen ob Jemand den Glauben und Antheil an der wahren Kirche hat, giebt es nicht. Wenn daher nach Calvin das „Liebesurtheil“ der Einzelnen im Stande sein soll, die einzelnen „Erwählten“ „wenigstens mit Wahrscheinlichkeit“ zu erkennen, wenn Philippi (Lehre von der Heilsordnung, Gütersloh 1875 § 6) „mit Fingern“ auf die Verleugner und Irrlehrer „will hinweisen können“, so sind das, um nicht mehr zu sagen, gefährliche Grundsätze.

Schwieriger erscheint die weitere Frage: In wie fern ist die Vermittlung der sichtbaren (äusserlich in bestimmten Cultusformen und bestimmter Verfassung sich darstellenden) Kirche zum Glauben nothwendig? Entschieden hat Christus eine äussere Gemeinschaft gewollt. Aber wo ist sie? Es giebt keine äussere Kirchengemeinschaft, sondern nur sehr viele solcher Gemeinschaften. Wir halten die lutherische Kirche, abgesehen davon, dass es (wir sprechen hier nur von der äussern Kirche) keine lutherische Kirche, sondern wiederum nur solche Kirchen, die Landes- und separirten Kirchen, giebt, nicht für alleinseligmachend, also können wir die Zugehörigkeit zu ihr nicht als nothwendige Bedingung des Heilsglaubens hinstellen. Nun könnten wir, unter Aufzählung sämmtlicher Kirchen, obige Frage stets wiederholen, worauf die stete Antwort: Die Vermittlung dieser Kirche ist nicht nothwendig, erfolgen müsse. Es könnte jedoch gesagt werden, daraus folge nur das Recht, sich nach bester Ueberzeugung eine der Kirchen auszusuchen, eventuell eine neue zu gründen, nicht aber das, jedes äussere Kirchenthum zu meiden. Daher ist die modificirte Frage zu beantworten: Ist es für den Glauben nothwendig, irgend eine äussere Kirche zur Mutter zu haben?

Die Frage ist nun schon etwas eigenthümlich geworden und klingt sehr vermessen, da wir dadurch die Wege der göttlichen Gnade durch unsre Landeskirchen ziehen zu wollen scheinen. Wer uns aber hier einwerfen wollte, wenn wahre und äussere Kirche in dieser Weise getrennt und zu zwei ganz verschiedenen Dingen gemacht würden, so werde allerdings die „wahre“ Kirche zu einem unfassbaren Gedankendinge, einem platonischen Staate; es entspräche das aber weder der Meinung Luthers, noch den symbolischen Büchern, noch der Sache selbst, denn die wahre Kirche müsse äussere Erweisungen haben, und wenn auch alle äussere Kirchen unvollkommen sein, so seien sie doch nothwendig — dem entgegen wir: Ohne das, was man nach jetzigem Sprachgebrauch äussere oder sichtbare Kirche nennen muss, kann die wahre Kirche

allerdings sein. Dass sie nicht ohne äussere Erweisungen überhaupt sein kann, haben wir schon gesehen, aber diese können in Dingen bestehen, die vom äussern Kirchenthume unabhängig sind.

Zur Beantwortung der Frage nach der Nothwendigkeit des äussern Kirchenthums, ist es nothwendig, dieses in die Theile zu zerlegen, in denen es uns hauptsächlich entgegen tritt und bei jedem einzelnen Theile obige Frage zu wiederholen.

Die meisten Dinge, die uns als äusseres Kirchenthum, resp. als Theile desselben entgegentreten z. B. Kirchenregiment, K.-Ordnungen u. s. w. werden, von Kliefoth u. A. die sie „von vornherein als von Gott gestiftet und geordnet“ ansehen, abgesehen, allgemein als institutiones humanae betrachtet und zur Erlangung des Glaubens von besonnenen Leuten nicht für nothwendig gehalten werden. Um so fester würde man aber vielleicht das halten müssen, was im äussern Kirchenthum als institutio divina betrachtet wird, also vor Allem die Gnadenmittel und das s. g. Gnadenmittelamt. Wir erinnern daran, wie die Unklarheit der gängigen Kirchenbegriffe hier wieder deutlich zu Tage tritt. Die Gnadenmittel sind Wort und Sacrament, diese sollten ja eigentlich die notae der wahren Kirche sein. Wenn wir sie hier als Theile des äussern Kirchenthums betrachten, so ist das das allein der Sache Entsprechende. Uebrigens behandeln sie schon Melancthons loci als Merkmale der wieder einseitig als Heilsanstalt gefassten sichtbaren Kirche, weil diese Anstalt sichere Zeichen der Heilsvermittlung haben sollte. Später haben die Dogmatiker die Sacramente ganz als Zeichen der sichtbaren Kirche gefasst. Buddeus: sichtbare Kirche ist da, wo Wort Gottes und Sacramente sind; wahre sichtbare Kirche, wo beide recht sind; lutherische Kirche gleich der wahren sichtbaren Kirche. Nun ist allerdings richtig, Wort Gottes und Sacramente sollen nicht ohne weiteres, sondern in ihrer Reinheit Erweisungen der wahren Kirche sein. Aber wie ist diese Reinheit zu erweisen? Nirgends treten uns die Sacramente „rein“, sondern stets

in dem Gewande entgegen, welches eine äussere Kirchengemeinschaft ihnen gegeben hat. Daher können sie nur als Merkmale der äussern Kirche besprochen werden.

Wie steht es also mit der Nothwendigkeit des ersten Gnadenmittels, des Wortes Gottes? Unsere Kirche verwirft die *vocatio immediata* als Schwärmerei. Obgleich diese Verwerfung keineswegs unanfechtbar ist, so wollen wir sie doch, weil sie im Allgemeinen das Richtige treffen wird, als richtig annehmen. So bleibt denn das Wort Gottes in der That ein zum Glauben absolut nothwendiges Mittel. Zu wem nie und in keiner Weise Gottes Wort gebracht ist, der kann nicht in Gemeinschaft mit ihm stehen, nicht zum Glauben gelangen. Da nun die Bewahrung und Ueberlieferung des göttlichen Wortes, soweit es in der heiligen Schrift enthalten ist, eben Sache der äussern Kirche ist, so kann man die Nothwendigkeit derselben als Lehranstalt zugeben, insofern ohne sie die Ueberlieferung des Wortes unterbrochen, vielleicht aufgehoben würde. Indessen bleibt daran zu erinnern, dass diese Ueberlieferung nur eine sehr äusserliche zu sein braucht, ohne eigne Zuthat der Kirche, und dass derjenige, dem irgend einmal das Wort Gottes zu Ohren oder oder zu Händen gekommen ist, vielleicht ohne alles directe Zuthun der Kirche, nicht mehr nothwendig weiter an diese gebunden ist, um die Heilswirkung des Wortes in sich zu erfahren. Wir wollen hier nicht weiter darauf eingehen, dass das Wort Gottes auch ausserhalb der Ueberlieferungen des Buches, „in dem ein Jeder seine Dogmen sucht und findet“, uns entgegentritt, ja dass zur Erkennung der heiligen Schrift als des Wortes Gottes erst das *testimonium internum spiritus sancti*, also Gottes Wort in uns, als mitwirkend unentbehrlich ist, sondern wollen bei dem Satze bleiben: das Wort Gottes ist zur Erweckung des Glaubens nothwendig. Ob nun die äussere Kirche dieserhalb den Namen „Mutter der Gläubigen“ verdient, werden wir unten sehen.

Wir kommen zu den Sacramenten. Den unter diesem Namen in den evangelischen Kirchen recipirten Cultus-

handlungen wird eine ganz besondere Kraft zugeschrieben, also dass sie von Vielen als zum Heile unerlässlich angesehen werden. Sind sie nun zur Erzeugung des Glaubens nothwendig? Von vorn herein fällt es auf, dass man aus der Reihe dessen, was Christus seinen Jüngern zu thun gebot, gerade diese beiden Handlungen ziemlich willkürlich heraushebt und ihnen eine besondere Heiligkeit und Wirksamkeit beilegt, andere ausdrückliche Befehle z. B. die Fusswaschung allgemein ignorirend. Doch wir legen hierauf weniger Gewicht, als auf die Frage, wie die Behauptung von der Nothwendigkeit der Sacramente mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben vereinbar sei? Der Protestantismus lehrt nicht nur: „Nur durch den Glauben werden wir vor Gott gerecht“, sondern auch: „Nur der Gläubige kann die sacramentale Wirkung an sich erfahren.“ Also geht der Glaube den Sacramenten vorher; diese können ihn stärken, aber nicht magisch erzeugen. Auch ist dieser dem Sacrament vorangehende Glaube recht eigentlich schon als die *fides salvifica* beschrieben, dessen übliche Theile: *notitia*, *assensus*, *fiducia*, gerade den Glauben bilden, der z. B. nach dem kleinen Katechismus (4. und 5. Hauptstück) im Verein mit dem Worte Gottes die äussere Handlung zum Sacrament macht. Wir kommen auf diesen Punkt bei kurzer Besprechung der einzelnen Sacramente zurück.

Die Taufe soll von den symb. Büchern offenbar als *necessarius ad salutem* hingestellt werden. Doch sind sämmtliche in ihnen befindliche hierauf bezüglichen Ausführungen als unklar, und die Versuche, den biblischen Beweis für die Richtigkeit beizubringen, als misslungen zu bezeichnen. Was in der C. A. IX in sehr anfechtbarer und weiterhin nicht immer festgehaltener Weise behauptet, Apol. p. 156 wiederholt ist, bemüht sich schon Luther im grossen Katechismus ausführlich darzulegen wobei er sich dermassen verwickelt, dass er sich in Bezug auf die Taufe der Erwachsenen nur durch die ziemlich confuse Behauptung retten kann, der Glaube müsse ein äusserlich Ding haben, woran er sich halte und das sei

hier das Wasser; in Bezug auf die Kindertaufe aber nur dadurch, dass er die bekannte Behauptung aufstellt, die Taufkinder hätten den Glauben. Dass hierbei der protestantische Grundbegriff vom Glauben verlassen ist, dürfte zweifellos sein. Hase (Polemik) sagt richtig, die kath. Lehre von der Taufe sei z. Th. protestantisch, die prot. z. Th. katholisch. Die Consequenz, dass, wenn die Kindertaufe sofort etwas in den Kindern wirkt, dieses eine Wirkung *ex opere operato* ist, ist auf keine Art abzuweisen. Da Augustins Satz: *privatio sacramenti non damnat* von der Concordienformel und den altkirchlichen Dogmatikern aufgenommen ist, ungetaufte Kinder daher nicht als verdammt angesehen werden, so ist ersichtlich, dass unsre eigne Kirche die absolute Nothwendigkeit der Taufe nicht festgehalten hat. Die neueren Dogmatiker, die die Kindertaufe in Kraft einer magischen Einwirkung als wirklichen Anfang der Wiedergeburt ansehen, also eine Geisteseingiessung in die ihrer selbst noch nicht bewusste Kindesseele annehmen, welche Eingiessung in derselben, natürlich ohne Zuthun des Kindes, vom Augenblick der Taufe an den Kampf mit der Erbsünde auf völlig unfassbare und un-nachweisbare Weise beginnen soll, katholisiren hier. Richtig sagt Hase (Dogm. 389): „Ein Sacrament, das die Seligkeit wirkt, ohne den Glauben, zerstört den ganzen Protestantismus.“ Unsre Gegner steifen sich häufig auf Mc. 16. 16 als auf einen unerschütterlichen Fels. Allein abgesehen davon, dass diese Stelle sich in den besten Codices nicht findet, ist doch hier durch den Nachsatz: „Wer aber nicht glaubet“ u. s. w. offenbar der Glaube so sehr in den Vordergrund gestellt, dass man die Stelle kaum für etwas Anderes, als für die Nothwendigkeit des Glaubens anführen kann.

Ein nicht getaufter Mensch, der, ohne selbst diesen Mangel zu kennen, später das Evangelium empfangen hat und fest daran hält, sollte nicht zu der *fides salvifica* gelangen, nicht ohne die Taufe selig werden können? Will man einwerfen, hier sei eben nicht *contemptus* sondern *privatio*, nun, so ändert das an der Sache nichts. Die ersten Bekehrungen, von denen die heilige Schrift erzählt,

fanden ohne Taufe oder vor derselben statt. „Der heilige Geist fiel auf sie“ (A. G.), darauf wurden sie getauft. Die Apostel sind nicht getauft, denn Christus taufte überhaupt nicht (Joh. 4, 2) und hätten die Jünger sich gegenseitig getauft, wie hätte eine ihr Heil so völlig bedingende That von den Evangelisten einstimmig verschwiegen werden können? Christus spricht Vielen das Heil durch den Glauben zu (Heilungsberichte und dergl.), dass er sie zur Taufe gesandt habe, wird nirgends erzählt. Hieraus folgt keineswegs die Bedeutungslosigkeit der Taufe, sondern nur, dass man dieses Symbol nicht als ein zur Erlangung des Heilsglaubens unentbehrliches hinstellen darf, ohne den Schriftgrund zu verlassen, und dass nach zahlreichen Berichten der Schrift das Wort als Heilmittel zum Glauben genügt. Christus hat die Taufe ausdrücklich befohlen, aber er hat vieles Andere weit nachdrücklicher betont und nirgends sie so in den Vordergrund gestellt, dass man ihre absolute Nothwendigkeit behaupten könnte. Unsere Kindertaufe zumal ist nichts anderes als institutio humana, und je mehr die sacramentale Bedeutung der Taufe künstlich gesteigert wird, desto unerlaubter wird es, sie da anzuwenden, wo noch gar kein Sinn für die subjective Bedingung ihrer Wirksamkeit ist. Keiner wird etwas durch die Taufe, was er nicht vorher schon war. Die Kindertaufe ist Weihe für das Christenthum, kann den Anwesenden eine höchst segensreiche Stärkung des eignen Glaubens sein, aber dem Kinde selbst wird dadurch irgend eine innere Eigenschaft nicht beigelegt.

Die Nothwendigkeit des Abendmahls ist in den symb. Büchern weniger stark ausgesprochen, als die der Taufe. In Anbetracht dessen, was das Abendmahl sein sollte, und was daraus gemacht ist, ist es völlig unmöglich, die Feier desselben als absolut nothwendig zum Glauben hinzustellen. Fast hat man verlernt, es in einfachem, kindlichem Glauben zu erfassen; wo von ihm die Rede ist, nehmen es die Meisten von der Seite der darüber aufgestellten dogmatischen Formeln, und so sind „reine Lehre und Sacramente“ gar oft nichts weniger als Gna-

denmittel, sondern sie sind in den Staub herabgezerrt und zum Schibboleth der Parteien gemacht, die Christi Hauptgebot oft nur zu sehr vergessen haben. Er hat das Abendmahl eingesetzt in einer Stunde, in welcher er bereit war von hinnen zu gehen zu dem grössten Leid, das Liebe je erlitten, zu der grössten That, die Liebe je vollbracht hat. Seine Jünger sollten es feiern zu seinem Gedächtniss, damit sie gesinnt würden, wie er gesinnt war. Römische Irrlehre hat durch Erfindung unsinniger schriftwidriger Dogmen daraus ein Zerrbild im Dienste der Hierarchie gemacht; Luther hat versucht, einen Lehrbegriff darüber aufzustellen; für Zwingli ist es eine ehrende Gedächtnissfeier. Wenn nun jetzt ein Laie kommt und sagt, er glaube zwar, im aufrichtigen Bemühen um das Verständniss des Abendmahls die Einsetzungsworte verstanden zu haben, das lutherische Dogma aber zu begreifen habe er sich vergeblich bemüht, es sei ihm mit-sammt der *communicatio idiomatum*, auf der es beruhe und der *ubiquitas* unverstanden geblieben, man möge ihm einmal recht deutlich, ohne die theologische Schulsprache auseinanderzusetzen, wie denn die lutherische Lehre sich wesentlich von der römischen Transsubstantiationslehre (besonders, wenn ihm, wie in der braunschweigischen Agende vor jeder Feier versichert wird, dass er „eben dasselbe Blut, welches am Kreuze vergossen sei“ trinke), oder aber, wenn diese Unterscheidung festgestellt wird, wie dann von der Calvin'schen Lehre unterscheiden, was soll ihm gesagt werden? Wenn er dann weiter erklärt, das mit unverständlichen Dogmen umgebene Abendmahl nicht feiern, wohl aber Gott bitten zu wollen, ihm seine Sünden so zu vergeben, so möge man diesem Manne aus der Schrift nachweisen, dass ihm ohne das Abendmahl alle Bemühungen, zum Heilsglauben zu gelangen, nichts helfen könnten. —

Die Sacramente sind demnach Gnadenmittel, aber nur zwei unter sehr vielen; zum Heilsglauben führen auch andere Zugänge. Ihre absolute Nothwendigkeit ist überhaupt nicht nachzuweisen, namentlich aber nicht für un-

sere Art ihrer Feier, indem wir aus der Taufe die Kindertaufe gemacht haben und das Abendmahl nur in confessionellem Gewande kennen. Die Sacramente theilen uns den heiligen Geist nicht *ex opere operato* mit. Der Glaube kann in ihrer Feier Kräftigung erlangen, aber er kommt nicht aus ihnen, sondern aus dem Worte. Dies ist das einzige unentbehrliche Heilmittel. „Das Wort kann wohl die Sacramente entbehren, nicht aber umgekehrt.“ (Schweizer, Glöbl. § 170) „*Potest verbum esse absque Sacramentis, Sacramenta vero non item absque verbo. Sunt veluti verbi appendices.*“ (Beza conf. fid. 1583 p. 79 cf. A. Sm. p. 331, F. lonc. p. 672, Apol. p. 72). Die Behauptung ihrer Nothwendigkeit ist mit der Rechtfertigung aus dem Glauben nie und nimmer zu vereinen. Der Satz: *non defectus sed contentus cett.* beweist gegen die Nothwendigkeit. Denn wäre ohne Sacramente die *fides salvifica* nicht möglich, so würde auch der *defectus* verdammen. Der *contentus* kann nur in sofern verdammen, als damit auch eine Verachtung des göttlichen Wortes resp. Gottes selbst verbunden ist. Die ganze moderne Sucht, die Sacramente über die *fides salvif.* zu erheben, ist ein schreiender Bruch mit der Reformation und dem Geiste des Christenthums überhaupt, und wenn Stahl (luth. K. u. Union 1859) sagt: „Die Sacramente bewegen nicht unsern Willen durch Erkenntniss und Aufforderung, sondern sie theilen ihm unmittelbar durch ein Wunder eine andere reale Beschaffenheit mit. Aber der Glaube ist nicht das Mittel und Organ, durch welches Gott den Segen des Sacraments wirkt,“ so ist das nicht mehr katholisirend, sondern katholisch. Man vergleiche damit Luther (de capt. B.) „*Baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus. Nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis seu esse signa efficacia gratiae.*“ „Es sollen alle Sacramente frei sein Jedermann. Wer nicht will getauft sein, der lass anstehen. Wer nicht will das Sacrament empfangen, hat sein Macht. Also wer nicht beichten will, hat sein auch Macht vor Gott . . . Ja ob du gleich nicht

zum Sacrament gehest, kannst du dennoch durch's Wort und durch den Glauben selig werden.“ (Büchlein v. d. Beichte.) Aehnlich Melanchthon: „Taufe und Abendmahl sind nichts sondern nur Zeugnisse des göttlichen Willens“. Daher ist fest zuhalten: die Sacramente sind zur Erweckung des Glaubens, der uns zu Kindern Gottes macht, nicht nothwendig, also kann auch die Kirche nicht beanspruchen als Verwalterin der Sacramente Mutter der Gläubigen genannt zu werden.

Wir kommen zu dem sog. Amte der Gnadenmittel. Dies ist eine Erfindung des Neulutherthums, wenngleich dasselbe nur ausspricht, was, zum Theil wenigstens, in der Missentwicklung dieses Theils der reformatorischen Lehre seit langer Zeit gelegen hat. Indem in der Reformation entschieden auf den biblischen Gedanken des allgemeinen Priesterthums zurückgegangen ist, wird jede Vorstellung von einem Mittleramte der Geistlichen verworfen. „Einer ist unser Mittler.“ Eine Partei neuerer Dogmatiker hat dieses Amt wieder aufgerichtet und ist gut katholisch geworden, von einer Amtsgnade und einem Gnadenmittelamte redend. Gewiss, jeder redliche Pastor kann sagen, er habe sein Amt durch Gottes Gnade, jeder andere Beamte, der sein Amt nicht als Handwerker auffasst, hat jedoch für sich ganz dasselbe Recht. Aber Löhn, Lechler, Kliefoth, Münchmeyer u. A., obwohl unter einander sehr verschieden, wollen diesen Standpunkt nicht gelten lassen. Sie fassen die äussere Kirche wieder lediglich als Heilsanstalt, durch welche allein die Gnade Gottes zu erlangen sei. Kliefoth stellt in seinen 8 Büchern v. d. K. (z. B. § 13, 17, 27 u. a. m.) wieder einen Begriff vom Amte und seinen Trägern auf, dass man eigentlich gar nicht auf den Gedanken kommen kann, der Verfasser sei ein Mitglied der evangelischen Kirche. Ohne „Amt“ keine reine Lehre, keine Gnade, kein Heil. Der Pastor schreibt vor, wer selig wird, Gott hat sich mit dem bescheidenen Posten eines Executors zu begnügen. Ja, die nachsichtigste Beurtheilung kann nicht leugnen, dass diese lutherischen Kirchenmänner den starken Verdacht er-

wecken, mehr für ihre Macht und Herrlichkeit besorgt zu sein, als für die Gottes. Dabei ist immer, und das ist so unbeschreiblich widerwärtig, das Bestreben sichtbar, Amtsgnade und Ordination so zu definiren, dass das ausdrückliche Katholischwerden vermieden, doch aber etwas Magisches hineingedunkelt wird. Wenn Kliefoth z. B. sagt, die Ordination wirke freilich nicht *ex opere operato*, bewahre, das wäre ja katholisch, sei kein eigentliches Sacrament, aber auch keine bloss kirchliche Handlung, sondern stehe als ein drittes in der Mitte; freilich finde in ihr keine „Eingiessung eines gewissen Etwas, was man sich hin und wieder bei der Amtsgnade gedacht hat“ statt . . . , aber doch werde „nicht bloss die Hand aufgelegt, sondern Etwas mit der Hand“ wenn auch nicht „durch die Hand“, so mag das für Idioten erbaulich sein, und ungemein bequem, sich eine höhere geistige Würde mit der Hand auflegen zu lassen, ohne die Mühe der auf gewöhnlichem Wege zu erwerbenden höheren Geisteskraft, wir können solche Rederei nur als ein unwürdiges Gaukelspiel bezeichnen. Diesen, in unsern Tagen leider viel Anklang findenden Künsteleien gegenüber, ist die, auch in Henke's vorzüglicher „Liturgik und Homiletik (Halle 76. S. 322) erwähnte Thatsache interessant, dass es in der württembergischen Landeskirche bis in die neueste Zeit überall keine Ordination gegeben hat, und doch sollen die Geistlichen derselben nicht gerade besonders vom heiligen Geiste verlassen gewesen sein. Die ganze neulutherische Art, den Sacraments- und Amtsbegriff zu betonen ist schriftwidrig, im Widerspruch mit der Lehre *sola fide* und führt unzweifelhaft in den Katholicismus zurück. Es ist nur für die politischen und kirchlichen Verhältnisse ein besonderer Beruf nöthig; eine besondere Amtsgnade ist damit nie verbunden, zur Erlangung der *fides salvifica* bedarf Niemand der Vermittlung irgend eines Standes.

Wir kommen somit zu dem Ergebnisse: die Theilnahme an einer empirischen äussern Kirche ist zur Erzeugung des Heilsglaubens nicht absolut nothwendig. Die Stelle des Glaubensbekenntnisses: *Credo in unam cet.* darf

von uns (obgleich wir damit von dem ursprünglichen Sinne abweichen) nur auf die wahre, ideale Kirche, nicht auf eine der äusseren Kirchen bezogen werden. Das Verhältniss beider Kirchen ist nicht so zu denken, als könne man nur durch eine unserer Confessionskirchen zur wahren Lehre gelangen. Der Professor Luthardt in Leipzig sagt in seinen populären Vorträgen für gemischtes Publikum II. S. 119: „Was die Kirche zur Kirche macht, das sind nicht äussere Formen und Sitten, sondern der heilige Geist.“ Dem können wir ganz zustimmen, denn es kann nur bedeuten: Wenn der heilige Geist in uns wohnt, so kann ich das äussere Kirchenthum entbehren. Es ist da also von der wahren Kirche die Rede, und das wird im Verfolg immer deutlicher; aber indem dann plötzlich, nachdem statt „unsichtbare Kirche“ nur „Kirche“ gesagt und kühn die Nothwendigkeit derselben behauptet wird, hierbei aber wieder die sichtbare Kirche gemeint, also aus Eigenschaften der wahren Kirche auf den Werth der sichtbaren Kirche geschlossen wird, ist die Verwirrung vollkommen. In Sätzen wie die: „Wer Religion sagt, sagt Kirche“ (III, 71). „dass der Einzelne durch den Dienst der Kirche zum Glauben an Jesus Christus gebracht wird zu selbständiger Gewissheit des Heils, welches er der Kirche verdankt“, (III 79) tritt seine eigentliche Herzensmeinung etwas offener zu Tage. Indessen bei einem Manne, der es für seine Aufgabe zu halten scheint, in einer sog. lutherischen Kirchenzeitung den Geist Luther's allwöchentlich zu verläugnen und in angenehmer Verschwommenheit, hierarchische Bestrebungen mit Salbung und politischem Gifte zu verbreiten, kann uns Solches kaum in Erstaunen setzen.

Die Forderung, sich einer äusseren Kirche als des Mittels bedienen zu müssen, um zum Glauben zu gelangen erscheint nicht nur dem wissenschaftlich prüfenden Auge an und für sich unhaltbar, sondern auch dem, der nur den thatsächlichen Zustand der heutigen Kirchen in Betracht zieht, ungereimt. Es ist in der That eine starke Behauptung, wenn von unsern Kirchen mit ihren kläglichen

Verfassungen, ihrer in Confessionalismus, moderner Scholastik, Romanismus tief versunkenen Lehre, ferner dem von ihnen gebotenen Schauspiele gegenüber, wie sie, an obigen Schäden laborirend, gänzlich unfähig sind, im Gegensatz zu den grossen Schäden unserer Zeit, das Christenthum zu wirksamer Gestaltung zu bringen, behauptet wird, sie seien nothwendige Vermittlerinnen des Glaubens. Was Wunder, wenn sich da Viele von dem, was Glauben sei, eine eigenthümliche Vorstellung machen und wenig davon halten. Nein, die äusseren Kirchengemeinschaften können nicht mehr den Anspruch erheben, den die Kirche zu Cyprians Zeit noch mit relativem Rechte erheben konnte, dass Christi Geist und christliches Leben nur innerhalb ihrer Formen zu finden sei. Nicht gewagter, als solche Behauptung wäre die, dass wer heute am Glauben festhält, es nicht thut in Folge der von den äussern Kirchen ausgehenden Kraft, sondern trotz der in die Erscheinung tretenden Kirchengestaltungen. Zur Vermeidung von Missverständnissen wollen wir hier jedoch hinzufügen, dass es sehr zu beklagen wäre, wenn je die Zeit Cyprian's mit ihrem relativen Rechte wiederkehren könnte.

Daher muss das Dogma, die Kirche sei die Mutter der Gläubigen auch dann verworfen werden, wenn unter „Kirche“ eine von der bischöflichen Succession getrennte äussere Kirchengemeinschaft verstanden wird. Also behielte es vielleicht Wahrheit, wenn wir an die wahre unsichtbare Kirche denken? Es würde sie behalten, wenn dann der Ausdruck „Mutter“ noch irgendwie anzuwenden wäre. Aber derselbe kann nur auf äussere Vermittlung, sichtbares Kirchentum bezogen werden. Im Interesse solchen Kirchentums ist zuerst die Lehre von der „Mutter Kirche“ aufgestellt und alte und neue Kirchenmänner hatten stets nur solches dabei im Auge. Diese Lehre ist die Verneinung des Mittleramtes Christi und die Einschlebung einer menschlich erfundenen Vermittlung zu Ehren des dieselbe darstellenden Standes. Nur in dem sehr beschränkten Sinne, dass wir bei Verwerfung der *vocatio*

immediata (s. o.) eines Mittels zur Erhaltung und Ueberlieferung des Wortes bedürfen, wäre eine äussere Kirche nothwendig. Da aber diese Ueberlieferung auch anders geschehen kann, ferner für eine so äusserliche Thätigkeit der Ausdruck „Mutter“ wiederum nicht passt, so kommen wir zu dem Endergebnisse:

Das Dogma von der Kirche als der Mutter der Gläubigen ist in jedem Sinne als eine der evangelischen Lehre von dem Heil allein durch Christum und den zum Glauben an ihn führenden heiligen Geist, der vom Vater und nicht von der Kirche ausgeht widerstrebende, grundstürzende Irrlehre unbedingt zu verwerfen.

So wäre unsere Aufgabe gelöst; damit jedoch aus dem gewonnenen Resultate nicht eine Geringschätzung äussern Kirchenthums überhaupt geschlossen werde, wollen wir noch ein Weiteres hinzufügen. Allerdings solchen Sätzen gegenüber, wie dem Hengstenbergs, dass die „reine Lehre“ weit höher stehe, als die „subjective Frömmigkeit“, solchen Kirchenbegriffen ferner gegenüber, wie sie hessische und hanoversche Pastoren und das Neulutherthum, welche sacramentale und amtliche Erweisungen höher achten als ethische, aufstellen, schätzen wir äusseres Kirchenthum gering, dabei stehen bleibend, dass die Kirche nicht ein Reich dieser Welt ist und Kirchenfragen etwas Höheres sind, als Macht- und Herrschaftsfragen. So wenig soll jedoch durch obige Ausführungen jedes äussere Kirchenthum als geringwerthig hingestellt werden, dass wir nicht einmal völlig den Rothe'schen Ansichten über dasselbe beipflichten können. Nach Rothe ist die Kirche die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, ihr Character transitorisch. Durch die Reformation ist das Kirchenchristenthum gebrochen und die sittliche Epoche herbeigekommen. Alle Versuche des Protestantismus, eine einigermaßen imponirende äussere Kirche aufzubauen, sind kläglich gescheitert, auch verkennt er sich selbst, indem er darnach strebt, denn zu einer Zeit der kirchlichen Dogmen, (die es nur geben kann, so lange die Wahrheiten des Christenthums noch nicht allgemeine Ueberzeugung sind), der

kirchlichen Disciplin u. s. w. darf es nie wiederkommen. Traure Keiner über die Auflösung der Kirchen, die höhere sittliche Aera wird der kirchlichen folgen. Die Kirche ist nicht Selbstzweck, nur Mittel zum Zweck. Das Ende ist der sittliche Staat, der Alles was die Kirche Wahres erstrebte, in sich umschliesst. — Rothe's grossartige Ideen greifen tief und weit. Keine Frage, in dem Rothe'schen Staate bedürfte es keiner Kirche, keines Dogmas, auch keines Staatsanwalts noch des Militärs, es wäre das Reich Gottes auf Erden. Die bei ihm stets zu Grunde liegende Absicht, die Idee des Staates zu vertiefen und ihn als sittliche Gemeinschaft darzustellen, ist ungemein fruchtbar und könnte der grossen Masse heutiger Juristen und Kirchenmänner, welche über die geistlose und völlig unchristliche Unterscheidung: Staat-äussere Rechtsgemeinschaft; Kirche-Führerin zur Gottseligkeit; Schluss: also haben Staat und Kirche nichts mit einander zu thun, noch nicht herausgekommen sind, zum eingehendsten Studium nicht genug empfohlen werden. Diese Anschauungen sind eine Oase in der Wüste moderner Scholastik, ein fruchtbares Feld inmitten der dürren Haide derjenigen Kirchenlehren, welche in unheilvoller Verblendung auf immer stärkere Betonung äussern Kirchenthums hinarbeiten. Auch wir sind der Meinung, dass die evangelische Kirche nach ihren Grundbegriffen (welche Apolog. IV ganz gut auseinander gesetzt sind), es schwerlich je zu einem festen äusserlich mächtigen Organismus bringen kann, weil in einem solchen immer wieder ein grösseres Gewicht auf Aeusserlichkeiten, die dann schliesslich zu Glaubensartikeln werden, gelegt werden muss, als mit ihren Principien vereinbar ist. Sie wird sich mit ziemlich allgemeinen Noten begnügen und auch darauf verzichten müssen, das Vorhandensein dieser in jedem konkreten Falle äusserlich festzustellen. Es ist aber wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass hier gerade ihre Aufgabe in der Arbeit zum Reiche Gottes, ihr χάρισμα liegt, und dass es eine Verkennung desselben ist, von einer mit aller Macht erstrebten strafferen Organisation eine Besserung des innern kirchlichen

und christlichen Lebens erwarten zu wollen. Der Umstand, dass die Reformatoren, sobald sie an die Gestaltung des äusseren Kirchenbaues traten, schwach und inconsequent werden, dass es bei uns nie zu einem guten Organismus gekommen ist, hätte hierin vielleicht seinen tiefern sittlichen Grund. Wir müssen uns versagen, dies weiter zu verfolgen.

Eine andere Frage ist es, ob wir Grund haben, mit Rothe die wirkliche Erscheinung seines Staates je zu hoffen? Wir zweifeln daran. Weder ist uns der Entwicklungsgang des Staatslebens seit der Reformation ein Zeichen dafür, noch dürfte in der Schrift diese Hoffnung begründet erscheinen. Das Wachsthum des Bösen zugleich mit dem Guten ist oft ausgesprochen. „Die Ungerechtigkeit wird zunehmen, die Liebe in Vielen erkalten.“ Nie und nirgends ist gesagt, dass durch das Evangelium je eine Zeit allgemeiner Frömmigkeit auf Erden sein werde, im Gegentheil sagt Christus selbst, dass nirgends eine sichtbare Gemeinschaft erlöster Menschen bestehen werde, sondern es würden sich sowohl Heuchler einmischen, als auch grosse Massen verstocken. Nur davon ist die Rede, dass durch das Wort des Herrn eine Scheidung werde herbeigeführt werden, ein aut-aut, so dass es dem Einzelnen innerlich unmöglich sei, ihr aus dem Wege zu gehen. So ist es bisher geschehen, so wird es geschehen bis an's Ende der Tage. Daher ist, so wenig Rothe's Definition von der Kirche überhaupt zutreffend und mit Geschichte und Idee derselben übereinstimmend ist, so auch das der Kirche gesteckte Ziel für illusorisch zu halten. Unbedingt richtig aber ist, dass der Staat als sittliche Gemeinschaft aufgefasst werden muss; dass die Kirche nie Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck sein darf; dass dieselbe ferner längst nicht mehr alleinige Trägerin geistigen, sittlichen, christlichen Lebens ist; dass es ein Rückschritt ist, wenn man die Normen äussern Kirchenthums einengt und zwingender macht. — Sonach legen wir auf die äussere Kirche noch etwas stärkeres Gewicht als Rothe und so entschieden wir die Nothwen-

digkeit haben bestreiten müssen, dass wir um Gottes Kinder zu werden, der Kirche Kinder sein müssen, ebenso entschieden behaupten wir, dass die Existenz einer Anstalt, in der die Religion ex professo gepflegt wird, für alle denkbaren Zeiten etwas durchaus wünschenswerthes bleibt. Denn für die ungeheure Mehrzahl der Menschen muss es als heilsgefährlich betrachtet werden, wenn sie losgelöst wird von allem äussern Kirchenthum. Wir wissen zwar sehr wohl, dass wir in unsren armen äussern Kirchen nicht die einzig möglichen Gnadenmittel besitzen (der Geist Gottes weht, wo er will), aber doch diejenigen, die erfahrungsmässig für die grosse Mehrheit unentbehrlich sind; wer daher ihrer entrathen zu können meint, der sehe zu, was er thut; er geht jedenfalls auf einer Bahn, auf welcher Viele an ihrer Seele Schaden genommen haben. Der Begriff einer nur unsichtbaren, idealen Kirche genügt nicht; die Kirche als ein Verein der Geister (und wie vereint?), ohne Merkmale, ohne Mittel religiösen Verkehrs und der Fortpflanzung, ohne symbolische Handlungen gedacht, wäre gewiss nicht das, was Christus für die Zeit, wo wir im Fleische wandeln, hat stiften wollen. Es wäre nun aber möglich, dass man, von vorn herein keineswegs jede äussere Kirche verneinend, doch bei Wahrnehmung der Unvollkommenheiten der empirischen Kirchen, abgestossen vom Treiben der Parteien, verzweifelnd an der Möglichkeit einer dem Evangelium einigermaßen entsprechenden äussern Kirchengestaltung, sich hinaufflüchtete in's Reich der Idee, aber auch das wird, wenn es mit Loslösung von jeder äussern Kirche verbunden ist, zu Gefahren führen. Auch in der Zeit der Reformation waren Viele irre geworden an allen sichtbaren Kirchengestalten, doch aber gezwungen, ihr persönliches Christenthum zu dem Gedanken von der Kirche in irgend welche Beziehung zu setzen. (Seb. Frank, Schwankfeld u. A.) Ihr Beispiel ist warnend. Darum ist im Allgemeinen festzuhalten, dass der Mensch einer äussern Kirche bedarf, um mit der wahren nicht ausser Beziehung zu kommen. Es widerspricht das unsern früheren Resultaten keineswegs. Wir können sehr wohl

sagen: äussere Formen sind im Allgemeinen nothwendig, um das innere Gut zu bewahren (Schatz in thönernen Gefässen) und dürfen doch aus keiner einzigen äussern Form einen Zwang machen, sonst geben wir das Evangelium auf und treten unter den *παιδαγωγός* zurück, unter dem wir nicht mehr sind. Je mehr man sich mit liebevoller Pietät hineinlebt in die äusseren Formen einer bestimmten Kirchengestaltung, desto mehr wird man sie als dankbar anzunehmende Hilfsmittel für das geistige und sittliche Emporwachsen erkennen, desto mehr werden sie auch den Charakter des rein Aeusserlichen für uns verlieren, und wir mögen alsdann bei manchem Symbol (alles kirchliche Handeln ist symbolisch, Rothe) empfinden, dass es in der That Mittel der Geistesmittheilung werden kann und wird; aber sowenig wir im Stande sind, dem, der dies nicht empfinden will und kann, es aufzudemonstriren, ebensowenig dürfen wir, trotz der etwa subjektiv empfundenen Heilswirkung daraus wieder ein Gesetz machen, sonst treiben wir mit dem Gesetze den Geist aus.

So heben wir die Theilnahme an dem Leben der äussern Kirche nicht auf, aber wir setzen sie in ein höheres Licht. Diese Theilnahme kann uns, je nach Umständen Kraft, Trost, Hoffnung u. s. w. bringen, will man das eine mütterliche Thätigkeit der Kirche nennen — nun, es ist jedenfalls ein schönes, Liebe, Trost und Versöhnung verheissendes Bild; getrost haben darum auch die Reformatoren dieses Bild gebraucht, auch wir brauchen es nicht aufzugeben, — wenn wir nicht vergessen, dass es eben — ein Bild ist und nichts anderes; sobald die Mutter Kirche sich als nothwendige Vermittlerin erklärt, ist ihre Liebe in Herrschsucht verwandelt; die Mutter ist zur Tyrannin, ja zur Zerstörerin dessen geworden, was sie eigentlich leisten will und soll; es ist dann nur die Frage, ob sie die Macht hat, so sind, — katholisch oder lutherisch — Henkersbeil und Bannfluch ihre Sprache, Jesuitismus ihre Moral, Rauch der Scheiterhaufen ihr Opferdampf.

Wir kommen zum Schlusse. Es ist nothwendig, dass

man Dogmen und Anschauungen fallen zu lassen sich entschliesst, die der christlichen Wahrheit ermangeln, ja, deren Consequenzen man selbst zu keiner Zeit und in keiner Kirche voll zu ziehen gewagt hat. Ein solches Dogma ist das von uns Besprochene. Es ist also nothwendig, dass man sich darüber klar wird, dass nie äusseres Kirchenthum zum Zwange werden darf und kann, ohne dass das Christenthum Schaden leidet. Die Anerkennung dieser Nothwendigkeit würde die Folge haben, dass nicht länger viel kostbare Zeit und Kraft verloren wird in einseitiger Pflege eines todten Kirchenbegriffs, der das Christenthum der Gegenwart nur entfremden kann; dass in Folge dessen Zeit und Kraft gewonnen würde um darauf hinarbeiten, dass das ethische Bewusstsein und das Leben des Volkes von christlichen (nicht kirchlichen) Anschauungen getragen und durchdrungen würde. Was einst gross war in vergangener Zeit, kann, von Zwergenhand in veränderter Gegenwart krampfhaft festgehalten und erneuert, zur lächerlichen, oder da die Sache so ernst ist, zu einer das Antlitz der Wahrheit unheilvoll verzerrenden Carricatur werden.

Sollte uns Jemand einwerfen wollen, erst nachdrücklich das besprochene Dogma zu verwerfen und dann zu erklären, so leicht werde Keiner ohne geistigen Schaden jedes äussere Kirchenthum entbehren können, sei Haarspalterei, so könnten wir solchen Beweis gänzlichen Missverständnisses nur bedauern. Es bleibt zwischen uns und den Vertheidigern jenes Dogmas vielmehr ein principieller, klaffender Unterschied, nämlich kein geringerer, als der zwischen Gesetz und Evangelium, Papstthum und evangelischem Christenthum.

Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs.

Von

Lic. Carl Erbes.

II. Der Chronograph Theophilus; die alexandrinischen Bischöfe und die Fortsetzung des Papstverzeichnisses.

Die Frage nach dem Ursprung der bis zum Jahre 192 reichenden Chronik lenkte zuletzt unsere Aufmerksamkeit auf den Verfasser der Bücher an Autolycus. Es zeigte sich, dass diese Bücher doch nicht alsbald nach dem darin vorausgesetzten Tod Marc Aurels geschrieben sein müssen, freilich noch der Zeit des Commodus angehören können. Darnach aber durften wir dieselben kaum mehr in hergebrachter Weise jenem Theophilus zuschreiben, der nach alter Ueberlieferung von c. 169—177 Bischof von Antiochien war, und wollten diesen darum von unserm Schriftsteller unterschieden wissen. Jetzt sei unbefangen hinzugefügt, dass wir ja wirklich noch (aus Eusebs KG. V, 22. 23) einen andern, durchaus geeigneten Mann des Namens kennen: Theophilus, Bischof von Cäsarea in Palästina, der ein Zeitgenosse des römischen Victor (190—200) auch literarisch thätig war, sodass eine Schrift von ihm später leicht an den bekannteren, räumlich wie zeitlich nahen Metropolitens des Namens als Verfasser denken liess. Da

sich also derselbe in jeder Beziehung dazu empfiehlt, so wollen wir ihn gleich zum Verfasser der Bücher an Autolycus vorschlagen.

Dagegen sehen wir uns veranlasst, seine Ansprüche auf jene Chronik noch einer genauern Prüfung zu unterziehen, indem wir uns erst mit eignen Augen überzeugen müssen, ob der Inhalt der von Malalas mitgetheilten Notizen es wirklich so zweifellos macht, dass das „Werk“ des Theophilus nicht identisch gewesen sein kann mit den drei noch erhaltenen Büchern ad Autolycum — sammt den andern Schriften desselben, deren Euseb KG. IV, 24 erwähnt,¹⁾ sondern ein besonderes Werk gewesen sein müsse, von dem Euseb nichts berichtet.

Malalas nun ist ein Scribent, den man etwas näher kennen muss, um seine Aussagen zu würdigen. Er setzt p. 228 das Leben Jesu auf 5500—5533 seit Erschaffung der Welt, indem er durchaus behauptet, da Adam am 6. Tage erschaffen worden, so sei klar, dass Christus auch am 6. tausendjährigen Tage auf Erden erschienen: wie auch die Chronographen Clemens, Theophilus und Timotheus einstimmig berichteten. Der treffliche Chronograph Eusebius aber, weiland Bischof von Cäsarea, setze die Erscheinung Christi auch in das 6. Jahrtausend, sage indess, noch vor Vollendung desselben sei er erschienen, 5500—5533. *Ubinam tandem hoc dicit Eusebius? certe in Chronicis suis ab Adamo ad Christum natum annos putat tantum 5199. Sin autem ita ut auctor vult calculum suum institueret, ubi fuerit inter illum et Theophilum aliosque memoratos discrepantia?* So fragt der Commentator, dem wir gern das Wort lassen. Wenn darnach unser Scribent p. 428 von Adam bis zum zweiten Consulat Justinians [528 u. Z.] 6497 Jahre angibt, sagt er, diese Zahl habe er in den Schriften des Clemens, Theophilus und Timotheus gefunden, und dieselbe sei bei weitem genauer als die Zahl von 6432 Jahren, welche er

1) Warum will denn Harnack nur an das III. Buch ad Autol. gedacht haben?!

ἐν τοῖς χρόνοις Eusebs gefunden. Es wird also wieder eine Differenz zwischen Theophilus und Euseb constatirt, aber wie die dem letzteren zugeschriebene Zahl beweist: in istis nihil omnino sani est. Man weiss nicht, sind die Ziffern hier so verdorben oder stand unser Gewährsmann noch auf Kriegsfuss mit den vier Species? Verum quomodo Eusebius computum annorum ad Justiniani consulatum deduxisse dicitur, cum ducentis circiter annis Justinianum praecesserit? Itaque puto auctorem intelligendum esse de calculo ab Eusebio ad Christi tantum natalitia instituto: a quo tempore reliquus annorum numerus a quoquam nullo negotio deduci potest. Ohne Zweifel verhält es sich so mit der Berufung auf Euseb, aber auch die Berufung auf die Autorität des Theophilus erklärt sich ebenso. Wenn also Malalas p. 195 von Adam bis zu Alexanders Tod 5593 J. angiebt: *καθὼς συνεγράφατο Θεόφιλος ὁ χρονολόγος*, so brauchte darum nicht Theophilus selbst eben die Zahl für die Zeit von Adam bis Alexander angegeben zu haben, sondern Malalas brauchte blos der Zeitrechnung des Theophilus zu folgen und etwa von dem im III. Buch ad Autol. vorliegenden Ansatz des Darius I. nur weiter zu rechnen, um das für Alexander erhaltene Datum auf jene Auctorität zurückführen zu können, mag er nun selbst die nöthige Addition richtig oder auch, nach seiner Gewohnheit, falsch ausgeführt haben.

So weit weist uns also noch nichts über die Bücher ad Autol. hinaus. Freilich darüber hinaus weist uns die fernere Notiz p. 252, wonach laut Theophilus der Alexandriner Anianus als Schüler des Marcus von diesem das Bischofsamt überkommen hat, denn dort erwähnt jener keinen von beiden Namen. Aber warum soll er ihrer nicht gelegentlich gedacht haben in einer seiner andern, noch dem Euseb bekannten Schriften, zumal wider die Häretiker. Bei der Veranlassung konnte er allerdings die ganze alexandrinische successio apostolica aufzählen, ebenso wie Irenaeus adv. haer. auf die Reihe der römischen Nachfolger Petri pocht. Aber die Erwähnung des Apostelschülers ist noch kein genügender Grund, dieses

anzunehmen, geschweige ein besonderes Geschichtswerk voranzusetzen. Auf ein solches deutet ferner p. 29 die ausführliche, den Antiochener besonders interessirende Geschichte des Jupiter und der Io so wenig als p. 157 die Erwähnung des Krösus und Solon, oder p. 85 der Philosophie des Democrit. Endlich p. 220 die ungeschichtliche Angabe über die Kleopatra¹⁾ kann nur in Betracht kommen, wenn man sie in Verbindung setzen darf mit der noch übrigen Notiz, die freilich am ersten auf ein solches Werk zu deuten scheint p. 59: *Αἰγυπτίων δὲ ἐβασίλευσε πρῶτος βασιλεὺς τῆς φυλῆς τοῦ Χάμ, υἱοῦ Νῶε, Φαραὼ ὁ καὶ Ναραχὼ καλούμενος. τὰ οὖν πρὸ τούτου παλαιὰ βασιλεία Αἰγυπτίων ἐξέθετο Μανεθῶν ὁ σοφώτατος, ὡς προείρηται. τὰ δὲ μεταγενέστερα βασιλεία Αἰγυπτίων, λέγω δὲ ἀπὸ τοῦ Ναραχὼ καὶ κάτω, συνεγράψατο οὖν ταῦτα Θεόφιλος ὁ σοφώτατος χρονογράφος.* Dazu bemerkt der Erklärer: Haud satis mirari possum quid auctori nostro venerit in mentem cum haec scriberet: Aegyptiorum enim dynastiae omnes usque ad regem ultimum Nectanebum a Manethone descriptae sunt, ut ex Eusebio videre licet. Doch diese Verwunderung klärt sich, sobald wir die Ideenverbindung des Malalas entstehen sehen allein aus den Büchern des Theophilus ad Autolyicum. Man vergleiche nur II, 31, wo der Wiederaufbau der Städte und Könige nach der Sündfluth erzählt wird und es u. A. wörtlich heisst: *κατ' ἐκείνους δὲ τοὺς χρόνους πρῶτος βασιλεὺς Αἰγύπτου ἐγένετο Φαραῶ, ὃς καὶ Νεχαὼθ κατὰ Αἰγυπτίους ὠνομάσθη. καὶ οὕτως οἱ καθ' ἑξῆς βασιλεῖς ἐγένοντο.* Aber diese Stelle weist nun selbst wegen der Söhne Noah's auf III, 19, wo gleich im nächsten Cap. 20 Theophilus für die Regierungszeit eines ägyptischen Königs (dessen Name jetzt handschriftlich verdorben ist) sich auf Manetho beruft und darauf die fol-

1) μετὰ δὲ τὴν τελευταίαν αὐτῆς ἀπηνέχθη τὸ λείψανον αὐτῆς ἐν τῇ Ῥώμῃ συμφορῆσθαι πρὸς θεραπείαν τῆς ἀδελφῆς τοῦ αὐτοῦ Ἀργούστου Ὀκταβιανοῦ, κατὰ Θεόφιλος ὁ σοφὸς χρονογράφος συνεγράψατο.

genden fünfzehn ägyptischen Könige mit ihrer Amtszeit selbst aufzählt. Wie nun schon die eine Stelle es zweifellos macht, dass Malalas nicht irgend einen andern, gar nach Justinian lebenden Chronographen Theophilus meint,¹⁾ sondern unsern Autor des Namens, so lenkt sie vollends die Nachfrage nach einer Chronographie eben auf die noch erhaltene Schrift desselben. Mag uns der Inhalt einiger Notizen bei dem übrigens grade in den Citaten so unzuverlässigen als renommistischen Malalas immerhin daran erinnern, dass wir zur Zeit weniger Schriften des Theophilus besitzen als die Alten kannten, so veranlassen uns doch grade die geschichtlich-chronologischen Angaben am allerwenigsten, ein von den Büchern, besonders dem III. Buch ad Autol. verschiedenes Geschichtswerk vorauszusetzen, von dem Euseb offenbar nichts wusste.

Aber Theophilus erwähnt doch selbst ein solches in seiner erhaltenen Schrift! Grund genug, uns die betreffenden Stellen genauer anzusehen. Es sind folgende. II, 31: τῶν μὲν οὖν τριῶν νιῶν τοῦ Νῶε καὶ τῆς συντελείας αὐτῶν καὶ γενεαλογίας ἐγένετο ἡμῖν ὁ κατάλογος ἐν ἐπιτομῇ ἐν ᾗ προειρήκαμεν βίβλῳ. Vorher 30 extr. τὰ δὲ περὶ τοῦ Νῶε, ὃς κέκληται ὑπὸ ἐνίων Δευκαλίων, ἐν τῇ βίβλῳ ᾗ προειρήκαμεν ἢ διήγησις ἡμῖν γεγένηται. ἥ, εἰ βούλει, καὶ σὺ δύνασαι ἐντυχεῖν. Kurz vorher ibid: τοῖς δὲ βουλομένοις καὶ φιλομαθέσι καὶ περὶ πασῶν τῶν γενεῶν εὐζολόν ἐστιν ἐπιδεῖξαι διὰ τῶν ἀγίων γραφῶν. καὶ γὰρ ἐκ μέρους ἡμῖν γεγένηται ἥδη λόγος ἐν ἐτέρῳ λόγῳ, ὡς ἐπάνω προειρήκαμεν,²⁾ τῆς γενεαλογίας ἢ τάξις ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν. Auf eben dasselbe Buch wird also dreimal verwiesen. Nun aber findet sich das weitere über Noah und die biblische Genealogie so ganz entsprechend im jetzigen dritten Buch ad Autolycum, dass

1) Wie noch in der Bonner Ausgabe angenommen ist; cfr. p. LI.

2) Dies zurückzubeziehen auf II, 28, wo der Autor die weitläufige (dogmatische) Auseinandersetzung über den Fall des Teufels für jetzt unterlässt mit der Entschuldigung καὶ γὰρ ἐν ἐτέροις ἡμῖν γεγένηται ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος — ist als *υειάβασις εἰς ἄλλο γένος* durchaus unzulässig.

schon Dodwell schloss, eben dieses sei ἡ πρώτη βίβλος ἡ περὶ ἱστοριῶν. Man (S. Otto zu II, 30 N. 9.) möchte der Ansicht gern beitreten, wenn ihr nicht widersprächen die Worte III, 19: τοῦτω δὲ τῷ Νῶε υἱοὶ τρεῖς ἦσαν καθὼς καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ ἐδηλώσαμεν, womit offenbar auf II, 30 gedeutet und also bewiesen werde, libros Theophili tres eo quo nunc habemus ordine scriptos fuisse. Schade nur, dass der treffliche Pariser Codex blos ἐν ἑτέρῳ τόμῳ bietet, und sich daraus ὁ δεύτερος τόμος als spätere Präcisirung ergibt; doppelt Schade, weil nur drei Zeilen vorher ebenso läppisch erinnert wird, καὶ ἐν ἑτέρῳ λόγῳ ein Wort des Noah angeführt zu haben, das man in den zwei vorhergehenden Büchern durchaus nicht finden zu können gesteht (S. Otto zur St.). Muss man also für dieses Wort des Noah eine anderweite Schrift voraussetzen, so fand sich eben darin auch Gelegenheit, die drei Söhne des Noah zu erwähnen.

So spricht nichts dagegen, alles dafür, dass Theophilus mit τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν eben sein III. Buch ad Autol. selbst als liber de temporibus, wie es Instit. div. I, 23 Lactanz nennt, und zwar seiner jetzigen Stellung gegenüber als erstes Buch bezeichnet: Wie es ja allein seinen Gruss dem Autolycus entbietet und mit einer allgemeinen Betrachtung über das Bücherschreiben beginnt, während die zwei andern Bücher die Unterhaltung als bereits angefangen voraussetzen und gleich zur Sache kommen.¹⁾ Es bleibt also dabei, dass weder der

1) In den Worten: ἡμῖν δὲ συμβαλὼν ἔτι λῆρον ἡγῇ τυγχάνειν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας οἰόμενος προσφάτους καὶ νεωτερικὰν εἶναι τὰς παρ' ἡμῖν γραφὰς im Anfang des III. Buchs kann doch nur eine Beziehung auf den Schluss des II. Buchs sehen, wer mit Otto sogar den Hauptsatz: διὸ δι' αἰγῶ οὐκ ὀκνήσω ἀνακεκαλιώσασθαι σοι τὴν ἀρχαιότητα τῶν παρ' ἡμῖν γραμμῶν ignorirt und nicht einmal einsieht, dass ἡμεῖς die Christen überhaupt sind, wovon sich die Person des Autors deutlich genug durch αἰγῶ unterscheidet. Mit den Christen ist Autolycus freilich schon in Berührung gekommen, aber wie die Oberflächlichkeit seines Anstosses beweist, nur oberflächlich und äusserlich. Darum sagt der Autor III, 4: ἐγὼ μὲν οὖν θανμάζω μάλιστα ἐπὶ σοι, ὅς ἐν μὲν τοῖς λοιποῖς γενόμενος σπουδαῖος

Inhalt der Notizen des Malalas noch die Citate des Theophilus selbst irgendwie eine Veranlassung geben, ein von den drei Büchern, beziehungsweise dem gegenwärtigen III. Buch ad Autolycum verschiedenes, sonst unbekanntes Geschichtswerk desselben anzunehmen.

Fehlt uns darnach der nöthige Anhalt, jene bis zum Jahre 192 u. Z. reichende und von Euseb benutzte Chronik grade dem Theophilus zuzuschreiben, so könnte unter den obwaltenden Umständen doch noch ein Verhältniss zwischen beiden gesucht werden in der Chronologie. Nach des Theophilus im III. Buch ad Autol. niedergelegten Zeitrechnung fällt Christi Geburt auf 5516, nach derjenigen Eusebs auf 5199 der Welt; wie verhielt sich die alte Chronik dazu? Da Euseb bei seinem Verfahren die vorgefundenen Ansätze seiner Quellen nach eigener Rechnung umgesetzt hat, wird sich aus seiner Chronik nicht leicht eine Antwort auf jene Frage ermitteln lassen. So wenden wir uns denn noch einmal zur Chronik vom Jahre 354,¹⁾ ob sie vielleicht auch hier einen Anhalt bietet. In der That zieht ein Bestandtheil dieses Sammelwerks, die

καὶ ἐκζητητῆς ἀπάρτων πραγμάτων, ἀμελέστερον ἡμῶν ἀκούεις. Εἰ γὰρ σοι δυνατόν, καὶ νύκτωρ οὐκ ὄκνεῖς διατρίβειν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις. Darum will sich Theophilus selbst die Mühe geben, ihn zunächst mit dem Alter der christlichen Literatur, dann seinen Lehren näher bekannt zu machen. Eine vernünftige Anlage der Schrift lässt im Voraus erwarten, dass diese Mühe nicht ganz vergebens ist. In der That weiss der Autor den Autolycus so zu interessiren, dass dieser ihn nachher selbst um Fortsetzung der Unterhaltung und weitere Belehrung bittet. S. II. init.

Allein wie soll man das verstehen, wenn das III. Buch wirklich das letzte ist? dann ist allerdings das unerwartete Ergebniss der zwei vorhergehenden Bücher, dass Autolycus post sermones cum Theophilo habitos adhuc pro delirio habet christianam religionem, und wir sehen es voraus, dass an dieser Ansicht auch das Alter der christlichen Literatur nichts mehr ändern und nur „vetustatem erroris“ beweisen wird. — Aber nein, die verschiedensten Beweise treffen darin zusammen, dass dies Buch das erste ist, und damit Alles am rechten Ort steht und seinen natürlichen Gang geht.

1) S. Th. Mommsen: Ueber den Chronographen vom J. 354, in den Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. I. Band (p. 547 ff.) 1850.

sogenannte Weltchronik, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Versteht sich im Epilog derselben die Zählung der Jahre seit Adam nach Perioden der jüdischen Geschichte von selbst, so muss man doch fragen: warum wird denn von Agrippa, dem letzten König der Juden, grade bis zum Consulat des L. Septimius Severus 194 u. Z. ein Abschnitt gemacht und dann *coss.* 194—249—304—334 einzeln berechnet und addirt? Schon Mommsen ist das aufgefallen und er hat geschlossen (S. 586): Allem Anschein nach lag dem Schreiber eine alte Chronik vor, die mit oder um 194 schloss und die er fortsetzte, indem er in seinem Consulverzeichniss Seite für Seite fortzählte und so 55 + 55 + 30 nach einander zu der ihm vorliegenden Totalsumme hinzuthat. Liegt uns nun nahe, diese plausible Vermuthung gleich in Verbindung zu setzen mit jener ganz in dieselbe Zeit reichende Quelle des Euseb, so wird die Sache noch dadurch besonders interessant, dass jener Einschnitt beim Jahre 194 in der Weltchronik sehr eigenthümlich ausgezeichnet ist in einem Zusammenhang, den wir darum der nähern Betrachtung wegen selbst unverkürzt hersetzen (vgl. Mommsen p. 643).

Ex quo ergo mundus constitutus est usque ad Cyrum regem Persarum anni sunt MDCCLXXXVI . Deinde Judaei reversi sunt in Judaeam et servierunt annos CCXXX . Deinde cum Alexander Magnus Macedo devicit Darium et venit in Judaeam et devicit Persas et deposuit regnum eorum, et sub Macedonibus fuerunt Judaei annos CCLXX . Inde reversi sunt a Macedonibus et sub suis regibus fuerunt usque ad Agrippam, qui novissimus fuit rex Judaeorum, annos CCCXLV . Item ab Agrippa usque ad L. Septimium Severum urbis consulem [194 p. Chr.] anni sunt VDCCLXX . Item a Severo usque ad Emilianum et Aquilinum *coss.* [249] anni sunt LVII . Ab Emiliano et Aquilino usque ad Diocletianum IX et Maximinianum VIII. *coss.* [304] anni sunt LV . A Diocletiano IX. et Maximiniano VIII. usque ad Optatum et Paulinum *coss.* [334] anni sunt XXX . Fiunt ergo a mundo constituto usque ad Paulinum et Optatum *coss.* anni ∞ . XVII .

In diesem Zusammenhang erscheinen gewiss die $\bar{\nu}\text{DCCCLXX}$, sage 5870 Jahre, neben dem Zeitraum von König Agrippa bis zum Consulat des Severus, von 70—194 n. Chr. sehr sonderbar. „Die Zahl ist verdorben, vielleicht: anni sunt CXXIII ; a mundo constituto ad L. S. S. anni sunt $\bar{\nu}\text{DCCCLXX}$. Allein, wendet Mommsen p. 586 selbst ein, nach der sonst in der Chronik befolgten Rechnung, die Christi Geburt auf 5500 der Welt setzt, müsste es $\bar{\nu}\text{DCXCIII}$ heissen.“ Was bleibt dann zur Erklärung übrig? Lassen wir die einmal sonst angedeutete Rechnung und halten uns hier zunächst an den vorhergehenden Grundansatz des Cyrus auf 4916 der Welt, so können wir gleich constatiren, dass derselbe ganz genau mit der Zeitrechnung des Theophilus ad Autol. übereinstimmt. Indem dieser den Cyrus im 30. Jahre der babylonischen Gefangenschaft König werden und im 2. Jahr seiner Regierung den Juden die erste Erlaubniss zur Rückkehr geben lässt, giebt er für die Regierungszeit desselben (incl. Cambyzes) 38 Jahre an, so dass er bis zum Ende der 70jährigen Gefangenschaft im 2. Jahre des Darius I. seit Erschaffung der Welt 4954 Jahre zählt.¹⁾ Davon also

1) Vgl. übrigens Otto zu III, 25. — Nächst der Correctur des ν (50) in λ (30) ist noch zu beachten, dass Theophilus den Cambyzes auslässt während er dessen 8 Jahre den 30 des Cyrus zulegt. Aber er will nicht nur bis Cyrus rechnen, als ob er nicht weiter könne, vielmehr will er die Rechnung noch weiter zu führen versuchen. Indem er also (c. 27) das Ende des Cyrus ann. XXXVIII in der 62 Olympiade gleichsetzt mit dem Anfang des Tarquinius Superbus als. im 220. Jahre seit Erbauung der Stadt in der 7. Olympiade, zählt er nun mit Benutzung des Chryseros am Faden der römischen Geschichte weiter: für Tarquinius 25, für die Zeit der Republik 453, für die Kaiser von Cäsar bis Marc Aurel 225 Jahre. *Ἀπὸ οὖν τῆς Κύρου ἀρχῆς μέχρι αἰτοκρατορίας Ἀνθελίου Οὐήρου τελειτῆς ἔτη 741*, heisst es freilich im folgenden Cap. 28 an sich ganz richtig. Aber im Zusammenhang unseres Cap. 27 rechnet er ja *ἀπὸ οὖν τῆς Κύρου τελειτῆς Ῥωμαίων δὲ ἀρχῆς Ταρκενίου Σονπέροβου μέχρι αἰτοκρατορίας Οὐήρου τελειτῆς ἔτη — 741*. Also grade 38 Jahre zählt er zu viel. Offenbar sollte und wollte Theophilus vom Ende des Cyrus an rechnen, aber unwillkürlich rechnet er wieder von seinem Anfang an. Die 38 Jahre des Cyrus zählt er also zweimal, indem er 741 Jahre zu

grade die 38 Jahre abgezogen ergibt sich für den Ansatz des Cyrus das Jahr 4916 in der Weltchronik. Uebersetzen wir also nach dieser Rechnung die räthselhafte Zahl 5870 in Jahre u. Z., indem wir 5516 davon abziehen, so erhalten wir plötzlich den Schlüssel zur Erklärung in der Hand des Chronisten vom J. 354 selbst, dessen Andenken ja doch in diesem Bestandtheil des Sammelwerks von 354 sonst auffallend vermisst wurde. Constatiren wir ferner, dass sich noch zweimal eine andere, und zwar jedesmal dieselbe Zahl MDCCCXLI (4841) für den Ansatz des Cyrus findet (bei Mommsen p. 640 Z. 4, 641 Z. 28), so veranschaulicht sich der Sachverhalt durch folgendes einfache Schema:

Quelle a.	Quelle α .
1) — usque ad Cyrum sunt anni 4916	1) — usque ad Cyrum sunt anni 4841
2) deinde Judaei sub Persis fuerunt annos 230	2) deinde Judaei sub Persis fuerunt annos 230
3) deinde sub Macedonibus fu. a. 270	3) deinde sub Maced. fu. a. . 170
4) inde sub suis regibus fuerunt usque ad Agrippam regem a. 345	4) inde sub suis regibus fuerunt usque ad Agrippam reg. ann. 345
5) Item ab Agrippa usque ad	5) inde usque ad cos. L. S. Sev. a. 124
cos. L. Sept. Sev. anni sunt 124	usque ad hunc [194] annum a. (5710)
6) Item a coss. 194—249 sunt a. 57	(354) fiunt a. 5870
7) a coss. 249—304 sunt anni 55	[5710 — 5516 = 194 p. Chr.] [5870 — 5516 = 354.]
8) a coss. 304—334 sunt anni 30	
fiunt usque ad coss. 334 a. 6017	

So offenbar die persische und macedonische Zeit in runder Zahl berechnet wird, ist für letztere (von c. 330—160 v. Chr.) die Zahl 270 verdorben aus 170, welches Quelle α noch richtig voraussetzt, während dagegen in a die To-

jenen 4954 addirt und so von Adam bis Marc Aurels Tod im Ganzen 5695 Jahre angiebt. Das vorliegende Versehen, der Widerspruch bei Theophilus verdient Beachtung: er kann ein kritischer Wegweiser werden. Doch dürfen wir ihm jetzt nicht weiter folgen, um nicht zu weit von unsern Bischofslisten abzuschweifen.

talsumme 6017 (6027?) bereits die verdorbene Ziffer voraussetzt. Aber die eine Quelle so gut als die andere berechnet richtig die 124 Jahre von Agrippa bis zum Consulat des Severus. Nunmehr aber zeigt sich, dass auf der einen Seite das Endergebniss in 194 mit 5710 Jahren genau mit der Rechnung des Theophilus zusammentrifft, während doch der zu Grunde liegende Ansatz des Cyrus differirt; und auf der andern Seite der Grundansatz des Cyrus auf 4916 mit der Rechnung des Theophilus ganz übereinstimmt, während darnach das Endergebniss weit über 334 hinausführt. Da der Grund dieser Erscheinung in der confusen Zahl 345 für die Zeit der jüdischen Selbständigkeit liegt, so gehen beide Quellen offenbar auf dasselbe Original zurück, wonach der mit der Zahl 345 hereingekommene Fehler in α von der Gegenwart aus rückwärts einfach ausgeglichen wurde durch entsprechende Verschiebung des Cyrus vom Jahre 4916 auf 4841 der Welt.¹⁾ Da nun die eine Quelle bei 194 die Totalsumme bis auf die Gegenwart gab, so visirte der Chronist dieselbe unwillkürlich auf seine Zeit, nach der von allen Seiten angegebenen Aera, und schob dann beide Darstellungen so zusammen, dass der Zeitraum von Agrippa bis Severus die Endsumme erhielt oder vielmehr behielt, und daneben auch die Summe bis zum Jahre 334 stehen blieb.

Nach dieser einfachen Erklärung des Sachverhalts stimmt die eigentliche Zeitrechnung der bis c. 194 gehenden Quelle der Weltchronik durchaus mit der von Theophilus ad Autol. befolgten zusammen. Und sofern wir nun jene mit unserer nachgewiesenermassen wenigstens bis 192 u. Z. gehenden Quelle Eusebs in Verbindung bringen, vielleicht als Auszug derselben ansehen dürfen, ergibt sich für diese die gleiche Zeitrechnung und damit eine bestimmte Beziehung zu Theophilus.²⁾

1) Die Differenz beträgt 75 Jahre; darnach trifft in der andern Quelle, die ausserdem 270 statt 170 und 57 statt 55 Jahre berechnet, gegenüber dem richtigen Grundansatz des Cyrus die Endzahl 6017 (6027) auf 511 u. Z. $75 + 100 + 2 = 177$ Jahre über 334 hinaus.

2) Wenn also Mommsen p. 594 f. wegen des einen Mal, wo Christi

In dieser Hinsicht ist es noch bemerkenswerth, dass das Kaiserverzeichniss bei Euseb mit dem von Theophilus ad Autol. III. 27 gegebenen nicht durchaus in Jahren und Monaten übereinkommt und schon dem Marc Aurel wie seinem Nachfolger nur ganze Jahre, keine Monate mehr gibt. Lässt sich darnach vermuthen, dass das Verzeichniss ursprünglich nur bis zur Regierungszeit des Antoninus Pius ging, so trifft grade damit zusammen, dass in dem mit Cäsar anfangenden Consulverzeichniss, welches Mommsen p. 656 ff. bietet, zum Jahre 161 ganz einzig bemerkt ist: a Gajo Julio Caesare usque ad duos Augustos (var. consules) anni sunt CCXLIII.¹⁾ Aus dem Zusammenreffen scheint zu folgen, dass das Kaiserverzeichniss dort wie das Consulverzeichniss hier einst nur bis zum Jahre 161 reichten und sie also in einer Quelle verbunden waren. Das Datum erinnert uns noch an die Thatsache, dass im Liberianus der Bischof Pius unter ganz eigenen Umständen grade auf 146—161 gesetzt, und die beigefügte Notiz fuit temporibus Antonini Pii ganz richtig ist, obwohl sie mit den Angaben des Chronisten bei den vorhergehenden Bischöfen übel stimmt. Schloss also schon Lipsius (Chronologie p. 56) auf eine äussere Veranlassung dazu, so dürfen wir solche jetzt mit jenem Einschnitt beim Jahre 161

Geburt auf das Jahr 5500 gesetzt wird, unsere Weltchronik zurückführte auf die Schule des c. 222 u. Z. schreibenden Julius Africanus, der mit jener Zahl im Gegensatz zu 5199 des Euseb den Spätern vorangegangen, so modificirt sich das seiner andern Beobachtung gemäss auf eine Bearbeitung dieses durch verschiedene Hände aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzten Hilfsbuchs: eine Bearbeitung, die wohl von demselben Autor herrührt, der die a. a. O. nachgewiesene Neuerung mit dem Papstverzeichniss vornahm. Da sich inzwischen noch herausgestellt hat, dass diesem das Jahr 68 schon an die Hand gegeben war, so wird nunmehr die Verkürzung des verschobenen Linus von ann. XIV grade auf ann. XII vollends evident, und findet das ibid. p. 739 gesagte durchaus eine vereinfachende Bewährung (vgl. p. 737).

1) Dieser Zahl CCXLIII gegenüber fuerunt omnes anni ex quo terra condita est usque ad Gajum Julium Caesarem anni VXLIII. Jene Ziffer ist gewiss verdorben, diese wahrscheinlich.

combiniren und es wahrscheinlich nennen, dass die erste Recension des Papstverzeichnisses soweit reichte: eben dieselbe Zeit, in welcher Hegesippus unter B. Anicetus (155—165) in Rom über die römische Bischofsreihe sich eigens erkundigte (vgl. Eus. KG IV, 11. 22).¹⁾ Diese ältere Darstellung wird auch die Ansätze der römischen Bischöfe richtig geboten haben, während dieselben in der Chronik vom Jahre 192 bereits durchgehends verschoben waren, wie wir an der Hand der antiochenischen Bischöfe bisher gesehen haben.

Wenden wir uns nun zu den alexandrinischen Bischöfen und betrachten ihre Darstellung, wie sie in der Chronik Eusebs vorliegt. Die Zuverlässigkeit derselben ist schon in Zweifel gezogen worden. Lipsius (Chronologie, S. 168, 186) fiel auf, dass nach Anianus je zwei der folgenden acht Bischöfe, also vier Paare je 23 Jahre zusammen umfassen. Harnack (S. 31 f.) hat aber die Summe zweier Paare in 24 und 26 Jahre geändert und findet darnach die Zahlen zu wenig übereinstimmend, als dass man sicher annehmen könnte, sie seien nicht zufällig entstanden. Trotzdem oder vielmehr darum sucht er selbst eine andere Art künstlicher Anordnung. Nachdem er also die Abstände zwischen den alexandrinischen und römischen Bischöfen wieder nach — ganzen, halben und viertel — Olympiaden veranschaulicht hat, hofft er nunmehr, Niemand werde das Arrangement in diesen Ziffern verkennen können. In Wirklichkeit wird sich Jedermann leicht überzeugen, dass wenig oder nichts dabei herauskommt, und diese Art der künstlichen Anordnung gewiss erst von Harnack selbst

2) Wenn man übrigens dem Euseb vorwirft, er habe die IV, 22 angeführten Worte Hegesipps nur „flüchtig gelesen“ (Hilgenfeld, Zeitschrift 1876 S. 190) in ihrer IV, 11 gegebenen Auslegung „sehr geirrt“ (Zahn, Hirt des Hermas, S. 66. Harnack in PP. App. opp. I. p. LX), so ist das ein Vorwurf, der auf die Vorwerfer selbst zurückfällt. Euseb versteht die Worte richtig und bezeugt den richtigen Text.

herrührt. Dabei aber meint derselbe S. 33: daran wird keinesfalls zu denken sein, dass die Zahlen der Amtsjahre der alexandrinischen Bischöfe nach denen der römischen Bischöfe einfach angefertigt sind, denn keine Kunst wird hier parallele Verhältnisse ermitteln können.“ Allein nach den bisherigen Versuchen halten wir es doch für nöthig und möglich, einfachere und parallelere Verhältnisse zu ermitteln, und zwar ohne „Kunst“.

Schon gleich erregt Marcus evangelista, interpres Petri den Schein, darum grade 41 nach Aegypten zu gehen und Bischof von Alexandrien zu werden, weil Petrus selbst im selben Jahr 41 die antiochenische Kirche bestellt, um bereits 42 sein römisches Bisthum anzutreten.¹⁾ Deutet schon dieser Anfang auf grundsätzlichen Zusammenhang und Parallelismus, so beginnt ja auch am Schluss der Chronik bis 192 der Alexandriner Demetrius in (2206 Abr.) 190 ganz gleichzeitig sowohl mit Serapion von Antiochien als mit Victor von Rom. Indem ferner Marcus bei Ermanglung einer ausdrücklichen Amtsdauer doch von 41 bis 60, also auf 20 Jahre berechnet ist, stimmt ganz auffallend dazu, dass in der Chronik Eusebs wirklich auch Petrus ann. XX hat,¹⁾ während freilich das zugehörige Intervall jetzt 25 und mehr Jahre beträgt. Weiter ist Anianus mit 22 J. = Linus ann. XIV + Anencletus a VIII. Doch da Arm. neben dem (mit ann. XXII in KG. übereinstimmenden) Intervall von 22 Jahren ann.

1) Illustriert wird dieser Zusammenhang z. B. durch die Passah-chronik, welche (p. 452) den Petrus die antiochenische Kirche schon 39 bestellen und den Marcus τῷ αὐτῷ ἔτει nach Aegypten gehen und nun 22 Jahre Bischof von Alexandrien sein lässt, also 39—60. Wie aber so Marcus ann. XXII erhält, so hat auch Petrus ann. XXII im Chronogr. syntomon, bei Synkellos und Nikephoros, worüber Lipsius' Chronologie S. 30 zu vergleichen. — — Uebrigens bemerkt ja auch Euseb. selbst noch zum J. 39: Petrus Apostolus cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur etc.: eine Bemerkung, die wir schon oben S. 468 f. nachdrücklich hätten geltend machen sollen gegen Harnack, der sie zwar S. 11 abgedruckt aber so unglücklich übersehen hat. Wir hatten sie freilich auch übersehen und freuen uns jetzt darüber.

XXVI bietet, so erinnert uns dieser Zwiespalt alsbald daran, dass die hier obwaltenden Verhältnisse allerdings nicht so einfach sind wie bei den Antiochenern. Während diese nur synchronistisch fixirt sind, haben die Alexandriner auch Ziffern der Amtsjahre beigefügt. Nun lassen sich solche zwar leicht gewinnen aus den entsprechenden Intervallen, wofern diese einmal gegeben sind. Aber es ist nicht daran zu denken, dass Euseb selbst auf diese Weise die Ziffern für die alexandrinischen Amtslängen hergestellt habe, da er sonst bei den antiochenischen wohl ebenso verfahren wäre. Er hat sie also aus einer andern Quelle, wogegen ihm jene Chronik bis 192 nur die fixirten Ansätze bot. Zwei Quellen! Ihre Darstellungen liessen sich von Euseb leicht vereinigen, wenn die Zahlen der Amtsjahre dort dem Umfang der Intervalle hier gehörig entsprachen, also wenn das eine wirklich von dem andern abgeleitet war. In diesem Falle müssten nun die alexandrinischen Bischöfe parallel gehen mit der Berechnung der römischen Bischöfe, wie sie eben jene alte Chronik bot. Doch da kann freilich keine Kunst parallele Verhältnisse ermitteln. Sollen wir aber darum die Amtszeiten der Alexandriner gleich für geschichtlich überlieferte oder für willkürlich aus der Luft gegriffene hinnehmen? Erst wollen wir uns weiter umsehen. Nun haben wir bei anderer Gelegenheit gefunden, dass die Eigenthümlichkeit der liberianischen Papstliste eine sehr alte ist und schon von Euseb vorausgesetzt wird. Haben wir darin nicht geirrt, so liegt es ja hier am nächsten, eben darauf zu reflectiren. Wohlan:

	Marcus, 20 J.	= 41 42 = Petrus ann. XX (sic).
1) Anianus a. . . XXVI	(61)	= Clemens a. IX + Cletus a. VI
2077. 61—82		+ Anacletus a. XII (68—93)
2) Abilius a. . . . XIII	(83)	= Euaristus a. XIII
3) Kerdo a. XI	(97)	= Alexander a. X (11 J. [Eus.])
4) Primus a. XII	(108)	= Sixtus a. XI
5) Justus a. XI	(120)	= Telesphorus a. XI
6) Eumenes a. . . . XIII	(132)	= Hyginus a. XII
7) [Marcus a. XI	(144)]	= [Anicetus a. XI]
8) Keladion a. . . XIII	(155)	= Pius a. XV (14 J. Eus.)

- 9) Agrippinus a. XII = 169 = Soter a. VIII
 2185. 169—180. Theophilus Antioch.
 10) Julianus a. X (181) Eleutherus a. XV (13 J. Eus.)
 11) 1) Demetrius a. XLIII = 190 = Victor a. XII +
 2206. (190—231) Serapion Antioch.

Das Ergebniss der Vergleichung ist genugthuend, so überraschend als belehrend. Der Parallelismus zwischen den Ziffern der römischen und der alexandrinischen Bischöfe ist so durchgreifend und grade in den eigenthümlichsten Partien so unverkennbar, dass der Zufall ausgeschlossen bleibt. Er ist so wesentlich, dass hie und da Differenz nur eines Jahres gar nicht in Betracht kommen kann, zumal wir einerseits nicht unbedingt an die Gestalt des gegenwärtigen Liberianus gebunden sind und andererseits nicht nur die Ziffern, sondern auch die Intervalle der römischen Bischöfe bei Euseb vergleichen dürfen.

Um noch an einzelnes zu erinnern, so entspricht Anianus a. XXVI der liberianischen Folge der römischen Bischöfe von 68 ab, also mit Ausschluss des vorangestellten Linus a. XII; dass dabei der Endpunkt des Zeitraumes auf 93 fällt, ist noch zu beachten, insofern Euseb eben dies Jahr unter eigenen Umständen in seiner Chronik (für das Ende des Clemens) erreicht.²⁾ Weiter ist die Gleichung Abilius a. XIII = Euaristus a. XIII auf der einen Seite so gravirend als auf der andern lehrreich.³⁾ Bei Kerdo ann. X statt XI lesen zu wollen mag Harnack (S. 31) immerhin ein verhängnissvolles Versehen nennen, obwohl Synkellus wirklich 10 Jahre angiebt: jedenfalls entspricht Kerdo dem Alexander, welcher bei Euseb 11

1) Das Schema geht natürlich noch weiter, und zwar so interessant wie folgt: 12) Heraeles a. XVI beginnt (2250) 232 nur 1 Jahr nach Pontianus 231 laut Liberian. 13) Dionysius a. XVII (2265) 247 nur 1 Jahr nach Cornelius 246 in Chronik. 14) Maximus a. XVIII (2282) 264 nur 1 Jahr vor (? Rom.) Domnus Ant. 265. 15) Theonas a. XIX (2302) 284 gleichzeitig mit Gajus am 17. Dec. 283 (Liber.). 16) folgt (2320) 302 Petrus, qui postea nono persecutionis anno gloriose martyrium perpetravit. Diese merkwürdige Partie verdient eine besondere Betrachtung.

2) Vgl. m. ält. Papstv. S. 708. 730 ff.

3) Vgl. ibid. S. 748.

Jahre Intervall zu ann. X hat. Diese Zahl begreift sich aber im Zusammenhang der Quelle leicht als Bewahrung oder Wiederherstellung von der Corruption ann. VII im Liberianus.¹⁾ Weiter passt Eumenes a. XIII zu jener dem Lib. eigenen Lesart Hyginus a. XII, vollends wenn er bei Euseb. ein Intervall von nur 12 Jahren einnahm. Nämlich sein Nachfolger Marcus, für den die Zeit bis 154 offen ist, fehlt im Arm., was sich sonderbar damit trifft, dass der ihm gegenüber stehende Anicetus a. XI einst auch fehlte, nachdem seine anni dem Hyginus zuge-theilt und dessen Vierzahl dem langjährigen Pius beige-fügt waren. Wir restituiren also zum Jahre 154 Marcus a. XI, obwohl er bei Hieronymus zu 153 a. X hat. Die dadurch angezeigte Herstellung des Anicetus mit ann. XI und damit verbundene Reducirung des Pius gibt sich wohl als ein weiteres Stadium der schon von Liberianus vorausgesetzten Verbesserungsversuche,²⁾ analog der Herstellung des Alexander. Im weitem war Agrippinus bei Euseb unter die römischen Bischöfe gerathen und hier an XII. Stelle mit ann. IX berechnet worden. Man hat ihn mit Recht an IX. Stelle der alexandrinischen Liste mit ann. XII wieder eingefügt. Sonst entspräche er freilich mit a. IX dem Soter ann. VIII oder IX. Darauf differirt aber Julianus mit ann. X von Eleutherus a. XV so, dass sein ursprünglicher Ansatz ausnahmsweis auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen dürfte.³⁾ Dagegen wie vor ihm Agrippinus mit Soter (und Theophilus) in 169, so beginnt auch nach ihm Demetrius mit Victor (und Serapion) in 190 ganz gleichzeitig.

Nur soweit reichte jene Chronik; grade gegen Ende treffen wir wieder auf ihre Spuren, und können wir wieder darauf treffen. Bisher nämlich vereitelten jene einer andern Berechnung der römischen Bischöfe sich anschliessenden Zahlen der Amtsjahre für die alexandrinischen Bischöfe

1) Vgl. *ibid.* S. 747.

2) Vgl. *ibid.* S. 740 ff.

3) Uebrigens vgl. Lipsius l. c. p. 187. — Bei Nicephorus findet sich jedoch Julianus a. XV = Eleutherus a. XV.

die Beibehaltung der ihnen in der Chronik bis 192 beigegebenen Ansätze. Beide Darstellungen setzen zwar ursprünglich denselben Ausgangspunkt voraus, aber während die eine die Zeit von 68—190 genau ausfüllt, würde die andere mit der Summe ihrer Amtsjahre in ähnliche Verlegenheit kommen, wie der verwandte Liberianus, welcher doch gegenwärtig in seiner Mitte folgenden bedenklichen Anblick bietet:

Higinus ann. XII m. III d. VI. Fuit temporibus Veri [et Marci a cons. Nigri et Camerini (138) usque Orfito et Prico (149).

Anicitus ann. IIII m. IIII d. III. Fuit temporibus Veri et Marci] a cons. Gallicani et Veteris [150] usque Presente. et Rufino [153].

Pius ann. XX m. IIII d. XXI. Fuit temporibus Antonini Pii, a cons. Clari et Severi [146] usque duobus Augustis [161].

Die Unordnung hier in Reihenfolge und Amtsjahren haben wir bereits an einem andern Orte entstehen sehen. Jetzt sei noch gelegentlich aufmerksam darauf gemacht, dass der durch zweimalige Zählung der Zeit von 146—153 unterdrückte Ueberfluss von 7 oder 8 Jahren zusammenzuhängen scheint mit der in alter wie neuer Zeit irreführenden Partie der gleichzeitigen Kaiser. Wenn nämlich einst die Papstliste mit ihren Amtszeiten über die Summe der Regierungsjahre der Kaiser von einem Ende zum andern derart gestreckt war, dass neben Marc Aurel sein Mitregent Lucius Verus (ann. VII m. VIII d. XII im Kaiserverzeichniss der Chronik vom J. 354) mitzählte, so musste darin nach dieser sei es noch bestehenden, sei es gar schon gelösten Verbindung bei Umsetzung in irgend eine laufende Zeitrechnung ein solcher Ueberschuss sich herausstellen und Schwierigkeiten bereiten. Unter diesen Umständen finden wir denselben im Liberianus glücklich genug in richtiger Gegend untergebracht.¹⁾

1) Im Lib. betragen die einzelnen Bischofszeiten von Petrus bis Urban, wenn man nur ganze Jahre berücksichtigt und dabei den

So oder anders war natürlich auch der entsprechende Ueberschuss der alexandrinischen Bischofsliste unterzubringen.¹⁾ Unwillkürlich denkt man an den Uebertritt des Agrippinus a. XII oder den Ausfall des zweiten Marcus a. XI, da jedesmal dadurch grade der nöthige Raum geschafft wäre. Indess wie die Darstellung sonst bei Euseb vorliegt, ist ein anderes Mittel angewandt und Raum dadurch gewonnen, dass die Ansätze von Keladion an zu-

(Anicetus und) Pius mit 20 Jahren veranschlagt, zusammen allerdings 202 Jahre, welche Summe dem zugehörigen Zeitraum 30—230 ziemlich entspricht und auch dazu stimmt, dass die betreffende Chronik (Hippolyts?) bis 234, dem 13. Jahr des Alexander Severus, ausdrücklich CCVI Jahre seit Christi Passion zählt. Aber da jetzt Lib. auch Monate und Tage (in der Summe von 7 Jahren) bietet, und dieselben möglichst genau im Ganzen als 7 Jahre verrechnet, so haben wir kein Recht, diese Zugaben einfach zu ignoriren, wie schon bei anderer Gelegenheit (l. c. S. 738. 747 f.) erinnert wurde, mit Hinweis auf die Erscheinung des Euaristus ann. XIII. Da dieser gegen gewöhnliche ann. VIII oder VIII grade 5 oder 4 Jahre zu viel hat, trifft es sich doch merkwürdig, dass der gleichzeitige Kaiser Nerva mit ann. V m. IIII d. I im Verzeichniss derselben Chronik vom J. 354 auch grade 4 Jahre zu viel hat. Freilich wird der Ueberschuss bei Euaristus jetzt dadurch ausgeglichen, dass sein vorletzter Vorgänger Cletus a. VI ganze 2, und sein nächster Nachfolger Alexander a. VII ganze 3 Jahre eingebüsst hat. Können wir darum die Entstehungszeit dieser sich ausgleichenden Unordnung nicht mehr beurtheilen, so können wir den gegenwärtigen Ueberschuss des Papstverzeichnisses nur in einer spätern Redaction als derjenigen von 234 auf eine derartige Verbindung mit dem Kaiserverzeichniss zurückführen. Weitere Bestätigung ist erwünscht. — Vorläufig mag ein Autor wie Malalas unsere Vermuthung illustriren. Er giebt dem Marcus (Aurelius) Antoninus a. XVIII m. IX und sagt dann p. 282 f. wörtlich: μετὰ δὲ τὴν βασιλείαν Μάρκου Ἀντωνίνου ἐβασίλευσεν Ἀντωνῖνος Βῆρος, υἱὸς αὐτοῦ, ἔτη ρ' (a. VIII). Μετὰ δὲ τὴν βασ. Ἀντωνίνου Βῆρου ἐβας. Κόμμοδος ὁ Ἀὔγουστος ἔτη κβ' καὶ μῆνας η' (a. XXII m. VIII). Dass die a. XXII des Commodus nicht so einfach in a. XII zu ändern sind, zeigt z. B. eine im Chron. paschal. II, 91 abgedruckte Folge: Μάρκος Ἀνρόηλιος a. XIX, Ἀντωνῖνος καὶ Βῆρος ann. XII, Κόμμοδος ann. XXIII. Wahrscheinlich ist damit Commodus von 169 an als Mitregent gerechnet (vgl. Chron. pasch. I, p. 484).

1) Dabei wiegt die Herstellung des Anicetus a. XI aus IIII die Summe der weggelassenen Monate und Tage auf.

rückgeschoben und der Ausgang von 68 auf 61 verlegt ist. Er ist nur um 7, nicht um 11 Jahre verlegt, weil Anianus trotz ann. XXVI nur 22 Jahre Intervall hat. Dass dabei dem Ev. Marcus von 41 an 20 Jahre bleiben, erinnerte schon an die ann. XX, welche Petrus in der Chronik Eusebs hat bei einem Intervall von 25 Jahren und darüber. Darnach können wir die bei Anianus wie Petrus wiederkehrende Incongruenz nicht ohne weiteres als gewöhnliches Textverderbniss ansehen und die Ziffern der Amtsjahre einfach nach dem zugehörigen Intervall corrigiren wollen. Vielmehr dürfen wir in dem einen oder andern oder beiden Fällen die Spuren einer Combination verschiedener Darstellungen sehen. Solche hier ordentlich zu sondern wird freilich dadurch erschwert, dass Marcus Ev. nicht wie seine Nachfolger eine ausdrückliche Zahl der Amtsjahre aufweist, während sein Ansatz in 41 mit dem Ansatz des Petrus nach den Voraussetzungen der Chronik vom Jahre 192 übereinkommt.¹⁾ Darum wird sich über die betreffenden Ansätze und Amtslängen kaum mehr entscheiden lassen, was davon aus jener Chronik stammt, was aus der andern Quelle in ursprünglicher oder emendirter Gestalt, was erst auf Eusebs eigener Combination beruht. Wir brauchen diesen Knoten nicht zu lösen, denn ganz unabhängig davon bleibt das Ergebniss, dass die Verhältnisse eines dem Liberianus wesentlich verwandten Verzeichnisses der römischen Bischöfe ursprünglich massgebend gewesen sind für die bei Euseb erhaltenen Ziffern der alexandrinischen Amtszeiten. Aber die fragliche Darstellung scheint Euseb selbst nicht mehr in ihrer ursprünglichen, sondern bereits in einer modificirten Gestalt vorgefunden zu haben; wenigstens sind die Ansätze der Alexandriner bei Euseb für die Anfangsstrecke secundären Ursprungs. Haben wir im übrigen Uebereinstimmung mit der Chronik bis zum Jahr 192 bemerkt, so können wir erst von hier ab erwarten, dass die vorgefundenen An-

1) Erst unter Trajan stirbt Marcus ὁ εὐαγγελιστὴς καὶ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας γενόμενος nach der Passahchronik I, p. 471.

sätze der weitem Darstellung von Euseb selbst nicht alterirt sind, und also die Quelle mit den Zahlen der Amtsjahre fortan ihren freien Lauf nimmt. Folgen wir darum demselben, um zu sehen, wohin er uns führt: um die bisherige Erklärung daran zu erproben.

Gleich führt uns Demetrius a. XLIII, dessen Anfang noch in jener Chronik verzeichnet stand, von 190 mit einem Sprung über seine römischen Zeitgenossen Victor, Zephyrinus, Callistus, Urbanus bis 231, ohne erkennen zu lassen, ob er für diese ann. XII + XII + VIII + [VIII] in Chron. oder ann. X + XVIII + V + VIII in KG. voraussetze. Dies ist insofern zu bedauern, als im Chronikon grade die Ziffer für Urban fehlt Angesichts dessen, dass bei der Lesart Callistus a. V. der Antiochener Philabus sich sofort dem Schema fügen würde.¹⁾ Doch hält sich der folgende Antiochener Zebinus in 227 den Voraussetzungen der Chronik gemäss an den Ansatz des Pontianus in 228, während dagegen der Alexandriner Heraclas in 232 jetzt höchstens 1 Jahr nach dem von KG. wie Lib. gegebenen Ansatz des Pontianus in 231 folgt, ebenso wie sein Nachfolger Dionysius in 247 nur 1 Jahr nach Cornelius in 246 beginnt, zum Beweis, dass sie eigentlich ganz gleichzeitig begannen und jetzt dagegen höchstens 1 Jahr verschoben sind. Fügen wir noch hinzu, dass ferner Maximus Al. in 264 nur 1 Jahr von Domnus Ant. in 265 entfernt ist, und Theonas Al. in 284 schliesslich ganz gleichzeitig mit Gajus (am 17. Dec. 283) beginnt, so haben wir damit eine Partie des Papstverzeichnisses abgesteckt, deren fehlerhafte Construction wir jetzt näher kennen lernen müssen. Zu dem Zweck vergleichen wir erst die Darstellungen der Chronik und Kirchengeschichte Eusebs sowohl mit einander als mit der des Liberianus, welcher hier anerkanntermassen der geschichtlichen Wirklichkeit am nächsten kommt: (S. folgende Seite.)

Vgl. S. 476.

	Eusebs		Catalogus
	Chronik.	KG.	Liberianus.
Pontianus	ann. IX 228—237	ann. VI 231.	ann. V m. II d. VII 231—235.
Anteros	mens. I 238	mens. I	— m. I d. X 236.
Fabianus	ann. XIII 238—245	ann. XIII	ann. XIII m. I d. X 236—250.
Cornelius	ann. III 246—249	ann. III	ann. II m. III d. X 251—252.
Lucius	mens. II 250	mens. VIII	ann. III m. VIII d. X 252—255.
Stephanus	ann. II 250—252	ann. II	ann. III m. II d. XXI 253—255.
Sixtus	ann. XI 253—260	ann. XI	ann. II m. XI d. VI 256—258.
Dionysius	ann. XII 261—270	ann. IX	ann. VIII m. II d. III 259—269.
Felix	ann. XIX 271—277	ann. V	ann. V m. XI d. XXV 269—274.
Eutychianus	mens. II 278	c. mens. X	ann. VIII m. XI d. III 275—283.
Gajus	ann. XV 278—292	ann. XV	ann. XII m. III d. VII 17. Dec. 283—296.

Zunächst fällt bei Euseb auf, dass Fabianus mit ann. XIII nur 8 Jahre Intervall einnimmt, wonach er schon 245 endigt, während er geschichtlich (vgl. Eusebs KG. VI, 39) in der decischen Verfolgung, nach Liber. am 20. Januar 250 umgekommen ist. Setzen wir auch seinen Nachfolger Cornelius von 246 auf 247 gleichzeitig mit Dionysius von Alexandrien, so fehlen doch noch 3 Jahre. — Ebenso viele Jahre hat nun aber, wie Gutschmid l. c. p. 12 sq. beachtet hat, das von Pertinax bis Decius excl. reichende Stück des Kaiserverzeichnisses an Intervall eingebüsst, oder in den Angaben der Regierungszeiten einst zu viel enthalten. Nämlich das Intervall von 193 bis 249 umfasst 57 Jahre, aber die zugehörigen Regierungszeiten betragen zusammen ann. LX, weil Kaiser Pertinax a. I statt weniger Monate, Caracalla ann. VII statt ann. VI m. II, und Philippus ann. VII statt nur ann. V m. V beigelegt hat.

Wie auch diese Vergrößerung ihrem Grunde nach zu erklären sein mag:¹⁾ die 3 interpolirten Jahre sind jetzt grade so unterdrückt wie jene bei Bischof Fabianus, und die ehemalige Verbindung der Papstliste mit dem Kaiserverzeichniss, wie wir solche schon früher (S. 635 f.) constatirt haben, wird wieder deutlich. Da begreift sich die unbegründete Einkürzung der ersteren als natürliche Folge der begründeten Einkürzung des letzteren; dabei versteht es sich leicht, dass dort grade am Ende des Stücks die 3 Jahre eingingen, welche hier einzeln an verschiedenen Stellen eingezogen wurden.

Darnach werden vielleicht auch die weitem Fehler verständlicher. Doch die hat ja schon Lipsius S. 18 erklärt. Lassen wir uns also gleich von ihm sagen, wie es sich mit dem Texte des Eusebius verhält. „Eusebius fand eine Liste vor, welche mit dem catalog. Liberian. wesentlich identisch, wie dieser nicht bloß Jahre, sondern auch Monate und Tage enthielt. Aber beim Abschreiben desselben widerfuhr es ihm (oder seinem Gewährsmann), dass er bei Cornelius, Lucius, Stephanus, Sixtus und Eutychianus nur die Ziffern für die Monate wiedergab und diese bei Lucius und Eutychian zwar richtig als Monate, bei Cornelius, Stephan und Sixtus dagegen als Jahre verrechnete. Die übrigen Differenzen bei Pontian (6 Jahre statt 5), Fabian (13 J. statt 14), Dionysius (9 J. statt 8) und bei den Monatsziffern für Eutychian (10 statt 11) beruhen einfach auf handschriftlichen Verschiedenheiten, bei denen das Richtige meist auf der Seite des Liberianus sein wird, ausser bei Dionysius, der dort sicher mit Unrecht nur 8 Jahre erhält.“

Diese Erklärung des Sachverhalts erscheint uns nun nicht mehr so durchschlagend und zweifellos. Sollte zumal bei Lucius, der im Texte Eusebs richtig nur Monate, dagegen im Liberianus 3 ungehörige Jahre zu den Monaten gefügt hat, die richtige Lesart wirklich durch ein reines Versehen aus der verderbten erhalten worden sein? Ist es

1) Vgl. darüber Gutschmid, l. c.

nicht schon an sich wahrscheinlicher, dass das Richtige bei Euseb zugleich ursprünglicher ist als das Verderbniss im Liberianus? Vielmehr wissen wir jetzt, dass diese 3 Jahre des Lucius (in Lib.) spätere Interpolation sind und damit zusammenhängen, dass sein Vorgänger Cornelius in einer ältern auch von Euseb bezeugten Darstellung grade 3 Jahre zu früh, 247 statt 250, auf Fabianus folgte. Dadurch wurde nämlich dieser Fehler einfach ausgeglichen und so vom Ende des Lucius an alle folgenden Ansätze in Ordnung gebracht oder gehalten.¹⁾

Dieser natürliche Zusammenhang ist offenbar, aber von Lipsius bei seiner Erklärung noch nicht erkannt. Dabei hat derselbe leider nur auf die KG. Eusebs Rücksicht genommen, nachdem er freilich S. 13 constatirt, der ganze Unterschied zwischen beiden Darstellungen Eusebs bestehe darin, dass Lucius in der Chronik 2 Monate, in der KG. 8 Monate, und Eutychianus dort 2 Monate, hier c. 10 Monate erhält. Aber sehen auch wir von der weitem Differenz bei Dionysius ab, so reichen jene zwei schon hin, die Sache zu erschweren. Einfach läge dieselbe, wenn Euseb in den Angaben der Chronik und KG. sich ganz gleich bliebe: so hätte er in der KG. nichts weiter gethan, als die einmal — sei es durch eigene, sei es durch eines ältern Gewährsmanns Schuld — fehlerhafte Darstellung seiner Chronik einfach wiederholt, sei es abgeschrieben, sei es wieder abgeschrieben. Allein dass er es sich nicht so leicht gemacht, das besagen eben jene Varianten. Gäbe nun die spätere Darstellung beidemal das Richtige, so wäre die Verbesserung leicht verständlich, und man könnte nur noch fragen, warum denn die übrigen Fehler nicht ebenso verbessert seien. Wie erklären sich aber jetzt diese, grade diese Abweichungen? — Weisen sie uns schliesslich auf zwei verschiedene Quellen, so sind dies allem Anschein nach solche, welche mit dem einen auch die andern Fehler

1) Es bedarf kaum einer Erinnerung, dass die jetzige Angabe der Consulate in Lib. spätern Ursprungs ist; vgl. nur die *cons.* zu Lucius und Nachfolger. Aber wieder richtige Unterbringung! (vgl. S. 653.)

(in Folge gegenseitiger Abhängigkeit oder eines gemeinsamen Ursprungs) wesentlich gemein hatten.

Eben dafür spricht nun auch, wie es scheint, die unmittellbare Nachbarschaft der Ansätze des Alex. Maximus in 264 (2282) und des Antioch. Domnus in 265 (2283), welche doch verschiedenen Quellen entstammen. Um so mehr vermissen wir jetzt bei Euseb einen denselben gemeinsamen römischen Zeitgenossen. Freilich entbehrt auch noch Demetrianus Antioch. eines solchen. Aber dieser kann einen leicht erhalten. Setzen wir nämlich, wie schon S. 476 anderer Symmetrie wegen angedeutet wurde, zu Sixtus von 252 an die wahren ann. II statt der verdorbenen ann. XI, so erhält ja Demetrianus in 254 einen römischen Zeitgenossen an Dionysius. Lassen wir darauf diesem selbst die geschichtliche Dauer¹⁾, stellen auch bei Felix (und Eutychianus) das richtige und also ursprüngliche wieder her, so ergeben sich einfach folgende Gleichungen:

1) Zur Feststellung derselben macht Lib. selbst einige Schwierigkeit, vgl. Lipsius' Chronologie S. 224 ff. — Ich halte es für leichter und natürlicher, aus den gegenwärtigen ann. VIII m. II d. IIII in Lib. nicht mit Lipsius IX Jahre 5 Monate 4 Tage, sondern mit den Frühern X (VIII + II?) Jahre 5 Monate 4 Tage herzustellen: nicht in halbem, sondern in ganzem Anschluss an die zugleich überlieferten Daten 22. Juli 259 — 26. Dec. 269 (d. VII. Kl. Jan. cons. Claudi et Paterni). Der 26. Dec. 269 ist doch schwerer in den 26. Dec. 268 umzuändern als bei Felix, welcher am 30. Dec. 274 starb, V Jahre 11 Monate 25 Tage auf ann. IV m. XI d. XXV zurückzuführen, zumal letzterer Ansatz auch handschriftlich bezeugt ist und runden ann. V bei Euseb (KG.) entspricht. — Dionysius mit ann. XII in der Chronik wird wohl die vom 7. August 258 bis zum 21. Juli 259 vorangehende Sedisvacanz, die ja auch mitzurechnen ist und entweder dem Nachfolger oder dem verstorbenen Vorgänger zu gute kommt, zugelegt erhalten haben (ebenso erklärt sich Cornelius ann. III gegenüber ann. II m. III d. X). — Dagegen im Lib. ist die Sedisvacanz dem Sixtus zugewiesen. Seine ann. II m. XI d. VI sind aber verderbt für die Rechnung vom 31. Aug. 257 bis 21. Juli 259. Die Handschriften des Papstbuchs (Lips. S. 161) bieten richtiger ann. I m. X d. XXII. Jedenfalls hat Sixtus in unserem Zusammenhang mit Recht runde 2 Jahre. Ebenso sind im Lib. bei Stephanus ann. IIII in III zu ändern.

*Cornelius	= 247	= Dionysius Al. ann. XVII
Sixtus ann. II [257]	= 252	= Babylas
Dionysius 10 J. [259]	= 254	= Demetrianus
	260	Paulus
*Felix ann. XIX (sic)	= 264	= Maximus Al. ann. XVIII (19)
Felix ann. V [270]	= 265	= Domnus
Eutyechianus (a. VIII)[275]	= 270	= Timaeus
<hr/>		
Gajus [284]	= 278	= Cyrillus
*Gajus	= 284	= Theonas Al.

In der That empfiehlt sich das so einfach hergestellte Schema in jeder Beziehung als das ursprünglichere. Einmal geht jetzt nur der Anfang des Paulus leer aus: der excommunicirte Ketzler erscheint so auch vom Chronisten in seiner Weise aus dem Schematismus der successiones apostolicae excludirt. Sodann wird jetzt Felix von Rom wirklich Zeitgenosse des Domnus von Antiochien, was er nach Eusebs KG. VII, 30 war, aber bei ihm nicht mehr ist. Dabei bleibt der Anfang des Gajus in 278 unverändert in dem von Euseb angegebenen Jahr, und alle Zahlen sind jetzt durchaus in Ordnung. Nur an einem Fehler leidet die Partie, dass alle Ansätze durchgehends 5 Jahre zu früh stehen: ein Fehler, der bekanntlich bis zum Anfang des Cornelius zurückreicht und die natürliche Folge davon ist, dass dessen Vorgänger Fabianus um so viel verkürzt worden. Ist dergestalt der Fehler verständlich, gleichsam natürlich und folgerichtig, so ist hingegen die jetzt bei Euseb vorliegende „von Fehlern wimmelnde Construction“ derart, dass die verschiedenartigen Fehler sich nicht zugleich und unmittelbar aus der richtigen und ursprünglichen Textgestalt erklären lassen. Dieselbe begreift sich aber leicht als Correctur jener einfach und folgerichtig verschobenen Darstellung! Wurde jener Fehler in der Grundlage des gegenwärtigen Liberianus zwar nicht schon bei Cornelius, aber doch bei dessen nächstem Nachfolger Lucius durch interpolirte ann. III für die Fortsetzung genügend gehoben, so besteht die bei Euseb vorliegende Correctur darin, dass Dionysius R. seinem geschichtlichen Anfang sehr nahe gebracht, nämlich von 254 — genau um einen antiochenischen Zeitgenossen weiter — auf 260

gerückt ist. Grade des Dionysius Zeit konnte durch bekannte Ereignisse bekannt sein, und darum grade hier jener Fehler leicht bemerkt und verbessert werden. Statt nun aber die nöthige Verschiebung bis zum Anfang des Cornelius vorzunehmen und hier das Uebel durch gehörige Berechnung des Fabianus an der Wurzel zu heilen, wurde bloß Dionysius gerückt so, dass der dadurch entstandene Zwischenraum von selbst dem vorangehenden Sixtus zufiel, der daher ein Intervall von 8 Jahren bekam. Dagegen wurde der nachfolgende Felix (ann. V) mit verlegt, wobei derselben mit dem neuen Zeitgenossen auch dessen Intervall von 8 Jahren (270—277) bekam¹⁾. Aber warum sind die ann. VIII des Eutychianus so sehr geschmäleret, dass Gajus 278 als Anfang behielt oder erhielt? Es fragt sich, weshalb Gajus zu 278 angesetzt und nicht vielmehr, zum Heil des Eutychianus, ebenfalls verlegt ist. Hätte die Liste in ihrer älteren Gestalt den betreffenden Bischof wirklich mit ann. VIII geboten, mithin direct oder indirect auch den Anfang seines Nachfolgers Gajus bestimmt, so ist schwer begreiflich, weshalb dieser nicht sammt jenem wie Felix regelrecht verschoben wurde — auf seinen richtigen Anfang 284, zumal er der Gegenwart am nächsten war und bekanntesten sein konnte. Darum ist zu vermuthen, das ältere Schema habe mit Eutychianus aufgehört, diesem noch keine Jahre, sondern erst (2 oder c. 10?) Monate beigelegt; einem Fortsetzer der Liste aber ist darnach jener bei Dionysius vorgenommenen Correctur zufolge das Jahr 278 für den nachzutragenden Ansatz des Gajus resultirt.

Damit constatiren wir einen Einschnitt in der Papstliste, welcher wieder mit einem in dem Kaiserverzeichniss bei Euseb zusammentrifft. Das mit Decius beginnende Stück desselben, welches sich durch Angabe auch der

1) So erklären sich also auch diese sonst unpassenden Intervalle. Die ann. XI des Sixtus können dabei freilich aus der Monatsziffer geworden sein, aber vielleicht stammen sie irgendwie vom ersten Sixtus, der auch, und zwar mit Recht, ann. XI hat.

Monate auszeichnet, endigt nämlich mit Kaiser Probus ann. VI m. III im Jahre 282, also noch vor dem Tode des Eutychianus im Dec. 283. Gutschmid (l. c. p. 18) möchte zwar die folgenden ann. II des Carus und seiner Söhne hinzuziehen, weil bei ihnen die Weglassung der Monate und Tage dadurch entschuldigt werde, quod ab initio Cari (Oct. 282) usque ad mortem Numeriani (Sept. 284) etiam subtilius calculis subductis duo fere anni praeterierunt. Aber auch wenn das Kaiserverzeichniss bis 284 reichte, so ist darum doch nicht anzunehmen, dass der Tod (die ann. VIII) des römischen Bischofs Eutychianus, geschweige der Anfang seines Nachfolgers bereits eingetragen gewesen sei. Müssen wir uns nun ohnehin denken, dass jener Autor, welcher der Verfrühung des Cornelius zufolge die Ansätze aller folgenden Bischöfe beharrlich verfrühte, dabei eine nur Namen und Zahlen der Amtsjahre enthaltende Papstliste mechanisch benutzte: so können wir uns leicht das besondere hinzudenken, dass diese Papstliste unter Eutychianus verfasst, diesem selbst noch gar keine Amtsdauer oder erst Monate gab.¹⁾ Ein Späterer verbesserte zwar jenen Fehler bei Dionysius in angegebener Weise, aber die bei Eutychianus einmal vorgefundenen Monate ergänzte er nicht, vielmehr liess er sich selbst dadurch verführen, seinen eigenen Nachtrag des Gajus gleichfalls zu verfrühen.

Darnach versteht sich auch die Anordnung der alexandrinischen Bischöfe in der andern Quelle Eusebs. Diese setzt den Anfang des Gajus (= Theonas Al.) richtig 284 voraus: von einem besonderen Fortsetzer herrührend ist diese Richtigkeit sehr erklärlich, während doch im alten Stück, parallel der Quelle mit den Antiochenern, nicht allein Cornelius = Dionysius Al. 247, sondern auch Felix = Maximus Al. 264 vorausgesetzt ist und bleibt. Darum kann aber der richtige Ansatz des Gajus 284 nur durch einen Gewaltstreich erreicht sein, indem zur Ueberbrückung der Kluft ein oder der andere Papst dazwischen bedeutend

1) Vgl. wie der Liberianus von Liberius redet.

erhöht werden musste. Der Zusammenhang ist noch deutlich. Während Eutychianus wegen der vorgefundenen (2) Monate nur ein Maximum von (c. 10) Monaten zuließ, erhielt Felix, um von 264 bis 283 zu reichen, jene ann. XIX, die ihm Euseb in der Chronik bewahrt hat, wenn auch neben einem Intervall von 7 Jahren (271—277).

Dahin also hat die Verfolgung der zwei parallelen Quellen geführt. Zu ihrer eigenen Bewährung haben unsere bisherigen Voraussetzungen auch die fehlerhafte Partie der Papstliste ihrer Entstehung nach begreiflicher gemacht. Ist auch die Erklärung derselben nicht ganz einfach ausgefallen, so doch so einfach, als bei den vorliegenden Verhältnissen nur immer erwartet werden kann; wobei sie sich auf eine Anzahl sonst schwieriger Thatfachen stützt und diese selbst in innern Zusammenhang bringt.¹⁾ Freilich ist es schön und gut, wenn sich solche oder ähnliche Verwicklungen durch einen Griff erklären und ordnen

1) Ob die von Lipsius gegebene, oben angeführte, Erklärung im Grunde einfacher ist, wollen wir nicht fragen. Ist es aber schon an sich etwas sehr ungewöhnliches, dass fünfmal aus Versehen die Angaben derart verwechselt werden, so sind 1) die Ziffern des Dionysius und Felix als zwischenstehende Ausnahmen bedenklich, um so bedenklicher, als 2) ihre Ansätze „zufällig“ der Wahrheit sehr nahe kommen. 3) Soll bei Lucius durch reines Versehen zufällig das Richtige aus dem Falschen, das Ursprüngliche aus dem Verderbten erhalten sein; wogegen grade das umgekehrte Verhältniss in überraschendem Zusammenhang an's Licht getreten ist. 4) wird der offenbare Zusammenhang mit Fabianus ann. XIII bei nur 8 Jahren Intervall nicht beachtet, 5) wird die Variation des Euseb bei Lucius und Eutychianus nicht erklärt. 6) werden die 8 Jahre Intervall des Sixtus bei ann. XI nicht erklärt. 7) beweisen die noch übrigen Ziffern des Cornelius und Stephanus nichts: Warum sollen denn ann. III gegenüber II, und ann. II gegenüber III nicht „auf handschriftlichen Verschiedenheiten beruhen“, oder auch einen andern Grund haben (vgl. S. 642 Anm.)! — Hauptsache ist, dass alle diese Schwierigkeiten, welche gegen Lipsius sind, für unsere Erklärung sprechen, hier sammt und sonders Verständniss und Erklärung finden. Dazu brauchen wir keine neue, eigens zu dem Zweck ersonnene Hypothese, sondern ziehen nur die Consequenz aus sonst gemachten und bewährten Beobachtungen.

lassen, wenn ein Schlag tausend Verbindungen schlägt; aber wo er nicht alle nöthigen Verbindungen schlägt, sind doch zwei Schläge erforderlich, wenn nicht noch mehr. Es gibt so manches, das schon durch mehr als eine Hand gegangen, bis es so wurde, wie es jetzt ist. Wie oft werden Uebelstände nicht an der Wurzel, sondern da zu heben gesucht, wo sie in ihren Folgen bemerklich werden. Das ist eine so gewöhnliche Erscheinung, dass gelegentlich des besonderen Falls weitere Reflexionen überflüssig sind.

Es handelte sich dabei nur um eine genetische Erklärung, nicht um die Thatsächlichkeit des Verderbnisses. *Historicum vero peritum et probato ubivis per diversissimum literarum genus judicio, qualem fuisse scimus Eusebium, num credibile est de temporis spatio recentioris potissimum historiae vel foede errasse vel, quod idem est, foedum prioris cujusdam scriptoris erratum non intellexisse, intellectum non emendasse?* Dieses Bedenken, welches Gutschmid S. 14 bei anderer Gelegenheit geltend macht, muss hier schweigen vor der geschichtlich erwiesenen und augenscheinlichen Thatsache, dass diese Darstellung bei Euseb fehlerhaft ist. Aber es macht doch einen Unterschied, ob er ihr eigentlicher Urheber ist, oder ob er sie einmal so vorgefunden und überliefert erhalten hat. Unsere Untersuchung hat nun hinlänglich dargethan, dass diese von Fehlern wimmelnde Construction sicher kein Werk des Euseb selbst ist. Er mag das Verderbniss der Ansätze gemerkt und aus diesem Grunde in KG. auf synchronistische Fixirung der betreffenden Partie gänzlich verzichtet haben; aber vom falsa intelligere bis zum vera cognoscere et emendare liegt ein Schritt, der manchmal sehr schwer ist und den Euseb nicht gethan hat. Wie sich gezeigt, lagen ihm zwar wenigstens zwei Quellen zur Benutzung und Vergleichung vor, aber beide waren wesentlich mit denselben Fehlern behaftet. Wenn auch in derjenigen, welche ihm zugleich die alexandrinischen Bischöfe bot, der (nachträgliche) Ansatz des Gajus zu 284 an sich richtig war, so erschien er doch im Zusammenhang desto bedenklicher. Indem also Euseb zwar die ann. XIX bei

Felix als merkwürdige Lesart unwillkürlich anmerkte, bevorzugte er im Uebrigen nicht mit Unrecht die andere, zugleich die antiochenischen Bischöfe enthaltende Darstellung; worin wenigstens der Ansatz des Dionysius und Felix berichtigt, und zwar mit Beibehaltung und nach Massgabe des Schemas um einen antiochenischen Zeitgenossen weiter gerückt war (vgl. S. 644). Dergestalt rührte die Berichtigung von derselben Hand, welche im Sinne des Vorgängers den Gajus=Cyrillus 278 nachtrug. Euseb selbst hat also die Anordnung der Bischöfe weder construirt noch schematisirt, sondern überliefert erhalten und wesentlich unverändert weiter überliefert. Wie er die erste Hälfte der Papstliste nach jener bis zum Jahre 192 reichenden Chronik wiedergab, nur auf Grund des Ausgangspunktes (39 statt 42) die Ansätze durchweg entsprechend früher setzte, so sah er sich zur Anfügung der Fortsetzung nur veranlasst, die vorgefundenen Ansätze regelrecht 1 Jahr später (186 statt 185) anzuheben. Während die Quellen mit Gajus und dessen Zeitgenossen 278 und 284 schlossen, fand Euseb selbst nur noch den Marcellinus von Rom, sowie Tyrannus von Antiochien und Petrus von Alexandrien nachzutragen. Er hat diese ohne Schema nachgetragen; das sagt uns genug.

Schluss. So viel hat die Vergleichung der Darstellungen des Euseb selbst erbracht. In Ermanglung anderer Zeugen musste der Autor allein Auskunft geben über seine Quellen und ihre Benutzung. Ob unser Ergebniss „sich voraussichtlich keine Correcturen wird gefallen lassen müssen“? Eine Controle ist immer etwas wünschenswerthes. Aber dürfen wir solche, da die Schriften der ältern Chronisten selbst so gut als verloren sind, noch bei den spätern suchen? — Wenigstens erscheint uns das Verhalten des Syncellus und Verwandter derart, dass es einmal eine eigene Betrachtung verdient.¹⁾

Hier wollen wir nur noch auf eine Urkunde hinweisen.

1) Was Harnack S. 58 ff. darüber geschrieben hat, genügt uns nicht, so fleissig er auch die Literatur zusammengetragen.

die sonst weniger bekannt ist, aber uns jetzt grade wegen ihres alexandrinischen Ursprungs besonders interessirt. Der sog. Anonymus Scaligers (hinter dem Euseb im *Thesaurus temporum* ed. I. p. 49 sqq. ed. II. p. 58 sqq.) bietet zur Vergleichung sowohl ein Verzeichniss der römischen Kaiser von Augustus bis Anastasius (518), als auch Consularfasten, welche jetzt von Caesar 47 a. Chr. n. anfangend leider von 100—295 u. Z. eine Lücke haben und mit den Consuln des Jahres 397 abbrechen. Darin machen wir nur auf folgendes aufmerksam:

1) Ist in diesem Kaiserverzeichniss Vespasian an seiner Stelle ausgelassen und darnach zwischen Commodus und Pertinax nachgetragen. Warum denn grade hier? Nun, wird so etwas gewöhnlich und leicht begreiflich an irgend einem Abschnitt nachgeholt, so steht jener ja grade am Schlusse der einst bis Commodus † 192 reichenden Chronik.

2.a) Haben die Kaiser von Augustus bis Carus und Söhne nicht nur die Zahl ihrer Regierungsjahre sondern auch ihrer Consulate (ded. cons.), dagegen von Diocletian ab blos erstere beigefügt; b) werden die Consulate von des Augustus bis zu des Carus und Söhne Zeit in laufender Reihe gezählt, dagegen mit dem (jetzt in die Lücke fallenden) Jahr 285 beginnt eine neue Reihe, wonach 296 der XII. Jahrgang ist, und c) die Consuln fortan clarissimi sind, ebenso wie die Jahrgänge unter Caesar ann. XVIII(!)¹⁾ während die grosse Zwischenzeit nur nackte Namen aufweist. Durch alles dies wird zwischen Carus und Diocletian ein Abschnitt angezeigt, wonach sich allerdings Gutschmids Meinung (S. 645) zu bestätigen scheint.

3) Da die neue Reihe nur bis XIV. cons. 298 geht und die folgenden Consulate nicht mehr numerirt werden, so kann man hier wieder einen Abschnitt vermuthen und meinen, soweit habe eben derselbe die Rechnung geführt, welcher den Theonas=Gajus zu 284 nachtrug (vgl. S. 644).

4) Da in dem erhaltenen Stück der Fasten bis 99

1) Euseb bemerkt zum 16. Jahre des Augustus (1989): Quidam ab hoc loco primum annum Augusti monarchiae supputant, nonnulli vero Alexandriae a quarto decimo.

u. Z. eines alexandrinischen Bischofs nicht erwähnt ist, so war wohl auch in dem verlornen Stück eines solchen nicht erwähnt. Aber nachher werden — in dem letzten Theil — von Petrus an die alexandrinischen Bischöfe vermerkt. (Petrus selbst wird hier 302 Martyrer, während er bei Euseb in demselben Jahr erst Bischof wird und bei ann. XII im neunten Jahr der Verfolgung umkommt.) Dem zufolge scheint unsere alexandrinische Urkunde ein besonderes, selbständiges Verzeichniss der alexandrinischen Bischöfe vorauszusetzen, welches — wie das von Euseb benutzte — mit Theonas schloss, also von Petrus an hier zu ergänzen war.

Eine genauere Untersuchung des Anonymus würde vielleicht noch mehr und bestimmteres ergeben. Die hervorgehobenen kritischen Punkte springen von selbst in die Augen und lassen nur bedauern, dass der Abdruck bei Scaliger nicht übersichtlicher ist.

Excurs.

In Rücksicht auf bisheriges wird es nicht überflüssig sein, das Verhältniss zwischen den einzelnen Intervallen und den beigeschriebenen Zahlen der Amtsjahre für die römischen Bischöfe bei Euseb überhaupt in Betrachtung zu ziehen. Gewöhnlich sieht man mehr auf die einfachen Zahlen der Amtsjahre als auf das zugehörige Intervall, d. h. die Zahl der Jahre, welche der in laufender Zeitrechnung beigefügte Ansatz des Antritts und Abgangs umfasst. Mit unbedingtem Recht würde man das bei Euseb thun, wenn es wahr wäre, dass derselbe für das Papstverzeichniss keine Berechnungen nach irgend einer der damals üblichen Aeren, sondern lediglich die Reihenfolge der Namen mit Angabe der Amtsdauer vorgefunden; und wenn es zugleich wahr wäre, dass er nur eine einzige solche Liste benutzt und berücksichtigt hätte. Allein die eine wie die andere Voraussetzung ist gefallen. Hat sich auch bestätigt, dass die Bestimmung der Antrittsjahre als solcher auf Eusebs eigene Rechnung kommt, so ist doch der Umfang der einzelnen Intervalle davon unabhängig.

Diese kommen hier darum zur Sprache, weil sie nicht überall, vielmehr nur in den wenigsten Fällen mit den beigefügten Zahlen der Amtsjahre ganz congruent sind. In den meisten Fällen umfassen sie mehr oder weniger Zeit, freilich so, dass die Differenzen sich immer wieder ausgleichen und schliesslich die Gesamtsumme der Amtsjahre dem ganzen Zeitraum möglichst entspricht. Welche Bedeutung haben also noch die einzelnen Intervalle im Unterschied von der Zahl der zugehörigen Amtsjahre? Eigene Bedeutung haben sie da, wo letztere entweder verloren ist oder verdorben erscheint; aber in Ermanglung anderer Controle bieten sie einen unsichern oder nur annähernden Massstab. So fehlen in der Chronik die anni Urbans (vgl. S. 638); das Intervall ergibt 9 Jahre gegenüber ann. VIII in KG. Dasselbst steht Petrus mit ann. XX, eine Zahl, die man bisher in Rücksicht auf das Intervall von 27 (!) Jahren und sonstige Angaben einfach in ann. XXV corrigirt hat. Ebenso hat man (vgl. Lipsius, Chronologie S. 12 f.) die ann. XIX des Felix behandelt wegen des Intervalls von 7 Jahren und sonstiger ann. V. Aber warum corrigirt man nicht gradeso z. B. des Fabianus ann. XIII bei Euseb in ann. VIII, ja warum bringt man nicht durchgehends die Ziffern der Amtsjahre mit den zugemessenen Intervallen in völlige Uebereinstimmung? Es unterbleibt, weil man sich nicht dazu berechtigt sieht, weil man auch sonst den Fabianus mit ann. XIII (I) antrifft und wirklich so berechnet findet, darum bei Euseb nicht auf Verderbniss der Ziffer, sondern auf Beeinträchtigung des Intervalls schliesst.

Weiter bietet

die KG: Eleutherus ann. XIII (13) + Victor ann. X (12)
 die Chronik: Eleutherus ann. XV (13) + Victor ann. XII (12).

Wie erklärt sich diese Verschiedenheit der Amtsjahre bei Gleichheit der Intervalle, oder die Gleichheit der Intervalle bei Verschiedenheit der Amtsjahre? Werden wir nun noch mit Lipsius S. 16 die Chronik ausser Acht lassend meinen, Euseb habe in KG irrthümlich die Amtsdauer des Eleutherus um zwei Jahre verkürzt und diese

darnach bei der Berechnung der Amtszeit des Victor wieder einbringen wollen? Man erwartet, zu Eleutherus ann. XV mit 15 Jahren gehöre Victor ann. X mit 10, zu Eleutherus ann. XIII mit 13 dagegen Victor ann. XII mit 12 Jahren Intervall, und kommt dadurch zur Vermuthung, Euseb habe hier verschiedene Quellen so benutzt, dass er diese Amtsjahre jedesmal in verschiedener Weise zusammenlas, während er die zugehörigen Intervallen beide Mal sich gleichbleibend wiedergab. In der That kennen wir schon längst die alte Quelle, im Anschluss an welche Euseb den Eleutherus mit ann. XIII in KG. bewahrt und daselbst wie in der Chronik mit 13 Jahren berechnet hat; und für das weitere kennen wir ja auch schon zwei Quellen.

Darnach hat Sixtus in der Chronik bei ann. XI nur 10 Jahre Intervall, in der KG. wirklich ann. X. Ferner hat Telesphorus sowohl in Chron. als KG. bei ann. XI nur 10 Jahre, im Liberianus wirklich ann. X; hat Anicetus bei ann. XI vielmehr 12 Jahre, im Liberianus wirklich ann. XII einst gehabt.¹⁾ Ebenso hat Pius beide Mal zu ann. XV. ein Intervall von 14 Jahren: wie es auch der Alexandriner Keladion in seiner Quelle voraussetzt. Noch hat Soter in der Chronik bei ann. VIII vielmehr 9 Jahre, im Liberianus wirklich ann. IX. Aehnliches haben wir (S. 642) bei Dionysius gesehen.

Solche und ähnliche Beispiele mögen das Recht illustriren, mit dem wir unter dem Eindruck besonderer Verhältnisse u. a. bei Petrus ann. XX neben 27 (25?) bei Felix ann. XIX neben 7 (5?) sowie beim Al. Anianus ann. XXVI neben 22 Jahren Intervall nicht auf einen zufälligen Textfehler, sondern auf einen andern Grund zurückgeführt haben. Sie berechtigen überhaupt dazu, die Incongruenz der Intervalle und der Zahl der zugehörigen Amtsjahre, besonders wenn beide Darstellungen Eusebs irgendwie übereinstimmen, darauf anzusehen, ob sie aus Combination verschiedener Quellen herrühre. In den be-

1) Zu Anicetus wie zu Telesphorus vgl. S. 474.

treffenden Fällen gab dann der Autor das eine nach der einen, und das andere nach einer andern Quelle, in derselben Absicht, wie man verschiedene Lesarten zusammenstellt. Dass sich daher solche kritischen Varianten vorzugsweise in der Chronik finden, reimt sich sehr gut mit ihrer Bestimmung.

Jedenfalls aber sind wir jetzt im Stande, die drei, beziehungsweise zwei verschiedenen von Euseb benutzten Papstlisten zu unterscheiden und in ihren wesentlichen Eigenthümlichkeiten mit ziemlicher Sicherheit wieder herzustellen. So nahe hier die Versuchung dazu liegt, sei ihr vorläufig doch widerstanden. Ebenso wenig sollen die Ergebnisse unserer Untersuchung, so neu und überraschend einzelnes auch sein mag, schliesslich der Uebersicht wegen aufgezählt werden. Bewährt sich erst der Zusammenhang, so findet sich das Weitere schon von selbst.

Die ersten innerkirchlichen Reformversuche im römischen Katholicismus, Lutherthum und Calvinismus.

Eine geschichtliche Parallele

von

Prof. Dr. Friedrich Nippold.

Was in der zweiten englischen Reformation um die Mitte des 17. Jahrhunderts sich wie eine Vorahnung der Zukunft vollzog, was gleichzeitig von Naturwissenschaft und Philosophie an befreienden Ideen in die gebildeteren Kreise eindrang, fand seine Parallelen auch in den verschiedenen Continentalkirchen. Wohl waren mit der vertragsmässigen Abgrenzung ihrer Machtgebiete und dem symbolischen Abschluss ihrer Lehrentwicklung die grossen kirchlichen Bildungen des römischen Katholicismus, des Lutherthums und des Calvinismus in schärfster Art einander gegenüber getreten. Aber der Process ihrer inneren Entwicklung und gegenseitigen Wechselbeziehung war damit nur äusserlich und nur zeitweise geschlossen. Allerdings mochten die Träger der Zukunftsgedanken nach wie vor genöthigt werden, Abraham gleich ihren Glauben aus der Heimath in die Fremde zu flüchten. Aber es war damit der moralischen Einwirkung der Ueberzeugungen, für die sie zu Märtyrern wurden, auf einen anderen Kreis oder wenigstens auf ein folgendes Geschlecht nur um so mehr vorgearbeitet. Die Spuren solcher stillen Vorbereitungen

reinerer und freierer Gesichtspunkte lassen sich auch während der ganz entgegengesetzt verlaufenden Kämpfe von Land zu Land, von Kirche zu Kirche verfolgen. Sie fehlen auch dort nicht, wo der oberflächliche Beobachter sie am wenigsten vermuthet. Denn ebenso wie auch unter der winterlichen Erstarrung das Leben in der Naturwelt nicht aufhört, sind selbst bei scheinbar völligem Stillstand in der geschichtlichen Entwicklung stets verborgene Quellen in Thätigkeit. Und wer die Unbefangenheit besitzt, den Blick nicht auf eine einzelne Confession zu beschränken und über den Gegensätzen nicht die verwandten Züge zu übersehen, wird zugleich den geschichtlichen Verlauf in allen einzelnen Kirchen als einen merkwürdig parallelen erkennen. Die bei der Symbolbildung unterdrückten und zum Verstummen gebrachten Tendenzen waren eben in keiner einzigen Kirche bleibend vernichtet. Immer auf's Neue fanden sie ihre Vorkämpfer. Wenn die ersten Versuche auch fehlschlagen, wenn wiederholt vergebliche Anläufe gemacht wurden, so wurde doch schon während dieser scheinbar endgültig entschiedenen Kämpfe der innere Charakter aller Kirchen ein ganz anderer, als es ursprünglich den Anschein hatte. Und dieser Entwicklungsprocess bietet sein grösstes Interesse gerade bei der Gegenüberstellung der gleichartigen wie der entgegengesetzten Elemente in den verschiedenen Gemeinschaften.

Die jansenistische Bewegung im Katholicismus, die synkretistische im Lutherthum, die coccejanische und amyraldische im Calvinismus repräsentiren das erste Stadium dieses Processes. Es entspricht dasselbe im Wesentlichen der Zeit des Abschlusses und der Nachwirkungen des 30jährigen Krieges. Dieser allgemeine politisch-socialer Hintergrund giebt schon an sich auch den innerkirchlichen Wirren einen gemeinsamen Charakter. Aber selbst davon abgesehen, verlangen alle diese von hochbedeutenden Persönlichkeiten getragenen Reformversuche eine gegenseitige Vergleichung. Im Anfang ist das Ergebniss überall dasselbe, indem diese Versuche sämmtlich die gleiche Abweisung erfahren. Aber während auf dem einen Gebiete

aus der Niederlage selbst die Vorbereitung des späteren Sieges erwächst, ist die Nachwirkung derselben auf dem andern Gebiete noch verhängnissvoller als die Vergeblichkeit der Reformbestrebungen selber.

Die Geschichte aller dieser Bewegungen an und für sich ist so häufig und von so befugter Seite geschrieben, dass wir uns begnügen können, nur die wichtigsten Daten in Erinnerung zu rufen. Unsere Aufgabe kann hier wie bei der Betrachtung der kirchlichen Niederschläge der Reformationsbewegung nur darin bestehen, einerseits das Correlatverhältniss in der Entwicklung von Katholicismus und Protestantismus ins Licht treten zu lassen, andererseits in der Verschiedenheit der auf den Verlauf und den Ausgang einwirkenden Faktoren den Ausgangspunkt der nachmaligen Entwicklung darzulegen.

Bei der jansenistischen Bewegung ist das Erste, was dem ruhigen Beobachter auffällt, die gewaltige Lebenskraft der trotz der jesuitischen Beeinflussung des Tridenter-Concils in dem Katholicismus nach wie vor fortlebenden moralisch ernsteren Richtung. Weder im Dogma noch im Kultus ist der Jansenismus eine Nachbildung der protestantischen Kirchengründungen. Seine kirchlichen Ideale sind durchweg katholisch. Die Einheit der katholischen Kirche, der Primat des Papstes, die in der Kirche fortdauernde Wunderkraft sind all den Männern und Frauen, die von ihren Gegnern als Jansenisten bezeichnet wurden, über allen Zweifel erhaben. Für die eigene Verbindung mit dieser katholischen Kirche ist ihnen kein Opfer zu gross, das sich nur irgend mit ihrem Gewissen verträgt. Der Protestantismus hat niemals überzeugungstreue und energischere Gegner gehabt. Gegen diesen katholischen Charakter des Jansenismus spricht auch der Umstand durchaus nicht, dass er seinen Ausgangspunkt von dem gleichen Augustin nahm, auf den auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit Vorliebe zurückgegangen waren. In Augustin's Gedankenwelt findet ja das katholische System ebensoviele, ja noch wichtigere Anknüpfungen wie das

protestantische. Eben wegen seines altkatholischen Grundzuges ist denn aber auch der Jansenismus der gefährlichste Gegner des Jesuitismus geworden, von letzterem noch ungleich mehr gefürchtet als das den Boden der einen Kirche verlassende Schisma.

Wie sehr dieser confessionelle Hintergrund jedoch auch der ganzen Bewegung ihre Farbe giebt, so kann es für den unparteiischen Beobachter doch ebenso wenig zweifelhaft sein, dass der Jansenismus dem Synkretismus und den verwandten reformirten Bestrebungen nicht blos der Zeit, sondern auch dem Gesamtcharakter nach parallel läuft. Die gegenseitige Verwandtschaft liegt nur nicht auf dem dogmatischen, sondern auf dem moralischen Gebiete. Hier trägt auch der Jansenismus keine anderen Züge als die Fortführung der Reformation. Denn hier theilt er mit ihr den Gegensatz gegen die Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit des Individuums sowohl wie gegen die Verderbtheit der verweltlichten Hierarchie.

Diese allgemeinen Charakterzüge der ganzen nach Jansen benannten Bewegung finden sich bereits völlig in der Persönlichkeit dieses Mannes, der sonst gegenüber denen, welche mit seinem Namen belegt werden, fast selber verschwindet. Während seines ganzen Lebens hat Jansen an nichts weniger gedacht, als an eine Abweichung von der katholischen Kirche. Dem Protestantismus war er so abgeneigt, dass sein Mars Gallicus die französische Politik eben deshalb angriff, weil sie sich mit den Schweden und den deutschen Protestanten gegen Oesterreich und Spanien verbündete. Dagegen stand er am Centrum der Contrareformation, dem spanischen Hofe, in solchem Ansehen, dass, während er noch eine Professur in Löwen bekleidete, diese Universität ihn zweimal als ihren Vertreter nach Madrid sandte, wo er beide Male seine Aufträge erfolgreich durchführte. Aber freilich waren diese Aufträge darin gelegen, die Selbständigkeit der Universität gegen die Jesuiten, die sie in ihre Hände bringen wollten, zu wahren. Und ebenso hatte er sich, nachdem er Bischof von Ypern geworden, als ein so gewappneter

Gegner der jesuitischen Casuistik erwiesen, dass der Orden die Nachwirkung des Todten auf die Nachwelt fast noch mehr fürchtete als seine Lebensthätigkeit.

Schon Jansen's Jugendbund mit Duvergier de Hau-ranne, der als Abt von St. Cyran kaum weniger energisch in die kirchlichen Fragen eingriff wie sein bischöflicher Freund, zeigt gleich sehr ihre altkatholischen wie ihre anti-jesuitischen Gesichtspunkte. Sie hatten sich schon als Jünglinge geeinigt, der eine auf dem Gebiete der christlichen Lehre, der andere auf dem der kirchlichen Verfassung die altkirchlichen Ideen wieder zur Geltung zu bringen. Aus dem gleichen Geiste wie Jansen's Gegensatz gegen die jesuitische Moral ging St. Cyran's Opposition gegen die Untergrabung des bischöflichen Ansehens durch den Orden hervor. Als Petrus Aurelius vertrat er dieselben Grundsätze der Kirchenverfassung, wie der Erzbischof Sasbold Vosmeer in Utrecht in seinem fast ununterbrochenen Conflict mit den in seine Befugnisse eingreifenden Mönchen. Dass er aber auch sonst von demselben sittlichen Ernste wie Jansen getragen war, bewies seine Missbilligung von Richelieu's Katechismus, der die blos natürliche Reue in Verbindung mit dem Genuss des Altarsakraments für ausreichend zur Rechtfertigung erklärt hatte. Noch unliebsamer durchkreuzte er die politischen Pläne des Cardinalministers, als er sich gegen die kirchliche Approbation der von diesem beabsichtigten Ehescheidung des Herzogs von Orleans wehrte. Kein Wunder, dass der allmächtige Minister ihn in seiner beliebten Methode unschädlich zu machen suchte, indem er ihn (zwei Jahre vor Jansen's Tode) in das Gefängniss werfen liess, aus dem ihn erst Richelieu's Tod wieder befreite. Der Schlag, der ihn persönlich traf, zog zugleich seine kirchliche Richtung in Mitleidenschaft. Ganz ebenso aber sollte der Zorn, den der Mars Gallicus Jansen's bei dem Lenker der französischen Politik erweckt hatte, sich auf den aus Jansen's Nachlass herausgegebenen „Augustin“ entladen.

Es sind diese nichts weniger als kirchlichen, sondern rein politischen Faktoren, die für den Gesamtverlauf

des ganzen — in seinen Nachwehen über ein Jahrhundert dauernden — Streites entscheidend gewesen sind. Aehnliche Umstände bestimmen immer wieder die Entscheidung in den mannigfach verschiedenen Phasen, welche die Bewegung durchläuft. Aber für die kirchengeschichtliche Würdigung kann dies doch immer nur der Rahmen des Bildes sein. Wir müssen vielmehr, um die (eigentlich die gesammte innere Geschichte des nachtridentischen Katholicismus beherrschenden) Gegensätze des Jansenismus und Jesuitismus vollständig zu überschauen, über Jansen selber auf diejenigen, in deren Fusstapfen auch er stand, zurückgreifen. Das grosse Drama, das nach Jansen's Tode ausbrach, hat schon zahlreiche Vorspiele. Sind es doch auch in dem jansenistischen Streite einfach dieselben Gegensätze, wie in dem vergeblichen Ringen des Bajus, um in den zweideutigen Tridenter Formeln die augustinische Bedeutung zu retten, sowie in der Bekämpfung von Molina's pelagianischen Theorien durch die Dominikaner. Und wie in den Theorien, über die man sich stritt, so ist auch in den über sie gefällten Entscheidungen der spätere Verlauf im Grunde nur der gleiche wie früher. Die Geschichte der von Clemens VIII. ernannten Congregation de auxiliis ist vor allem für die Stellung des Papstthums zu den grundlegenden Glaubensfragen bezeichnend. Sie sollte die Art des Beistandes der göttlichen Gnade zur Bekehrung des Menschen klar formuliren. Nach mannigfachen vergeblichen Anläufen, das Problem zu lösen, über das schon die mittelalterlichen Parteien der Thomisten und Scotisten so viele Bände gegen einander geschrieben hatten, hat Paul V. die Congregation auf eine gelegенere Zeit vertagt. Diese gelegенere Zeit ist jedoch niemals gekommen. Genau die gleiche Taktik tritt nun aber auch in der vielfach wechselnden Politik der Päpste nach dem Ausbruch des neuen Streites unverkennbar zu Tage. Die echten Nachfolger Gregor's VII. haben für dogmatische Probleme immer nur insoweit Interesse bethätigt, als dieselben ihnen brauchbare Hebel für hierarchische Zwecke gewährten. Grade die sonst unter sich so sehr verschie-

denen Phasen des jansenistischen Streites sollten diese Thatsache wahrhaft grell heraustreten lassen. Zumal derselbe Papst, der den jansenistischen Streit zuerst unheilbar vergiftete, Innocenz X., war in seiner theologischen Barbarei wie als Marionette der Jesuitengesellschaft geradezu ein Vorläufer Pius' IX. Innocenz liess sich (ebenso wie später Pius) um so leichter von seiner Unfehlbarkeit einnehmen, je weniger er von den theologischen Fragen verstand. Hat er sich doch selbst darüber geäussert, wie der h. Geist ihm die schwersten Materien in einem Augenblicke enthülle.

Doch es ist unumgänglich, wenigstens in aller Kürze auf den Anlass der Bewegung als solcher zurückzukommen. Das von Jansen hinterlassene Werk über Augustin hatten die Jesuiten schon auf alle Weise zu vernichten gesucht, bevor es noch in die Oeffentlichkeit gelangte. Kaum erschienen (1640), wurde es alsbald auf den Index gesetzt, und dem Dekret der Index-Congregation folgte mit nicht geringerer Schnelligkeit die päpstliche Verdammung selber (1642). Ueberhaupt hat das berühmte Buch noch mehr als durch seinen Inhalt um der Behandlung willen, die ihm zu theil wurde, seine grosse Berühmtheit erlangt. Denn von Anfang an wurde denselben Leuten, welche das Buch ostensibel verdammen mussten, von der gleichen kirchlichen Autorität zugleich die andere Pflicht auferlegt, das was sie verdammen sollten, schlechterdings nicht zu prüfen. Nun hat zwar die Indexcongregation diese entsittlichende Forderung auch sonst oft genug, wo es um bedeutende und unabhängige Werke zu thun war, gestellt. In diesem Specialfalle aber lag die Ironie des Geschicks gerade darin, dass bestimmte Sätze, als in Jansen's Buch enthalten, verdammt worden sind, die nun einmal in dem Sinn, in dem sie verdammt wurden, sich nicht darin finden. Mit einem solchen Ausgangspunkt war ganz naturgemäss darum auch bald die gleiche Folge verbunden, wie in der durch Sylvester Prierias dem Ablassstreite zwischen Luther und Tetzel gegebenen Wendung. An den ursprünglich abstrakten Ausgangspunkt schloss sich die Frage

nach dem Mass der päpstlichen Unfehlbarkeit an. In der auf den ersten Blick so spitzfindig erscheinenden Unterscheidung der *question du fait* und der *question du droit* liegt der scharfe Gegensatz zwischen dem jesuitischen Princip der blinden Unterwerfung und der ehrlichen Gewissensüberzeugung. Die von der obersten kirchlichen Autorität verworfenen Lehren zu verwerfen, konnten sich auch die sogenannten Jansenisten, eben weil sie durchaus katholisch fühlten, bereit finden. Ein falsches Citat aber wurde dadurch nicht richtig, dass es verboten wurde, sich über die Richtigkeit desselben zu orientiren. Die Methode eines solchen Verbots mochte freilich dort als empfehlenswerth gelten, wo man sich der pseudoisidorischen Dekretalen und der gefälschten Kirchenväterausgaben, auch nachdem die Fälschungen längst bekannt waren, mit aller Gemüthsruhe bediente. Aber damit war nun auch die Forderung unabweisbar verbunden, die schon Bellarmin dahin formulirt hatte, man müsse dem Papste auch dann glauben, wenn er schwarz weiss nenne. Es ist denn auch aller Beachtung werth, wie die durch keinen Machtspruch zu entscheidende Frage über den wirklichen Inhalt des Jansen'schen Buches bis in unsere Tage hinein immer neu aufgetaucht ist. Die im Jahre 1829 stattgefundene Verhandlung zwischen dem Nuntius Capaccini und dem Utrechter Erzbischof von Santen ist für die päpstliche Auffassung von Gewissensfragen nicht minder bezeichnend, als die zahlreichen ähnlichen Episoden während der Herrschaft Ludwig's XIV.

An die Geschichte des Jansen'schen Buches reiht sich — in dem aus den spanischen Niederlanden schon bald nach Frankreich übertragenen Kampfe — das tragische Geschick des Klosters Port Royal. Die hohe moralische Bedeutung dieser Anstalt und der sie leitenden Persönlichkeiten kann wohl durch nichts deutlicher zu Tage treten als in der Bewunderung, die ein so ganz andern Anschauungen huldigender Geist wie der feine Skeptiker St. Beuve für die unerschütterlichen Zeugen des positivsten christlichen Glaubens empfindet. Aber allerdings

liegt die erste Ursache aller jener Verfolgungen, welche die Nonnen des Doppelklosters ebensogut trafen, als ihre männlichen Gesinnungsgenossen, wiederum gar nicht auf dem religiösen, ja nicht einmal auf dem kirchlichen Boden. Wenn Ludwig XIV. persönlich in der leidenschaftlichsten Weise gegen alles, was mit dem Namen des Bischofs von Ypern in Beziehung gebracht war, Partei zu nehmen bestimmt wurde, so hatte das ganz gleiche Motive wie bei Richelieu und Mazarin. Zudem stand aber auch die tief innerliche Frömmigkeit, der lautere Wandel, die strenge Sitte der gelehrten Männer und der begeisterten Frauen von Port Royal in der That in zu argem Contrast mit dem Hofe des allerchristlichsten Königs. Eine solche Sachlage haben die Jesuiten immer meisterhaft zu verwerthen verstanden. So war eigentlich schon der Ausgang des kirchlichen Kampfes im Voraus gegeben, bevor er noch eigentlich entbrannt war. Es war nur das Eine nöthig, dass der jesuitische Einfluss in Rom selber seine Gegner aus dem Sattel zu heben vermochte. Dies aber war in stets steigendem Masse der Fall. So konnte denn im Namen des Königs wie des Papstes die Unterschrift von immer schrofferen Formeln erzwungen werden, die zugleich für das Gewissen immer vernichtender wurden. In der ganzen Geschichte von Port Royal reiht sich im Grunde eine Quälerei an die andere, bis endlich (1709) die Gebäude des Klosters niedergerissen und die Leichen aus den Kirchhöfen aufgescharrt wurden.

Die letzterwähnte Thatsache fällt freilich schon in eine spätere Phase, als die ersten Akte des jansenistischen Dramas. Aber es darf schon in diesem Zusammenhange nicht ausser Acht bleiben, wie die ganze Art, in der der Streit früher wie später geführt wurde, für die gesammte Weiterentwicklung des französischen Katholicismus verhängnissvoll war. Allerdings soll man ebensowenig blind dafür sein, wie die Märtyrer von Port Royal, die ihrer Glaubensüberzeugung Alles zum Opfer gebracht hatten, von ihren vielfach gefährdeten Asylen aus die bedeutsamste Einwirkung auf die gesammte Nachwelt erlangten. Schon die äusserlich so unscheinbare Zufluchtsstätte, die den Ver-

folgten in den Niederlanden erwuchs, sollte ihren Gegnern immer gefährlicher werden. Mit alledem war jedoch für die französische Kirche, die ihr Salz von sich ausgestossen, nicht nur nichts gewonnen, sondern die Einbusse nur um so fühlbarer.

Mit Jansen's Buch über Augustin haben die französischen Phasen des jansenistischen Streites es nur in sehr indirecter Weise zu thun. Aber der allgemeine Charakter des Streites selber blieb stetig derselbe. Schon vor dem Erscheinen des „Augustin“ war ja nicht blos St. Cyran von dem heftigsten Hasse der jesuitischen Partei verfolgt worden, sondern nicht minder auch die verschiedenen Glieder der Arnauld'schen Familie, die in Port Royal des Champs wie Port Royal de Paris den Mittelpunkt bildeten. Beruhte doch ihre Stellung zum Orden gewissermassen auf einem väterlichen Vermächtnisse. So war denn auch bereits die thatkräftige Vorsteherin beider Klöster Mère Angélique Arnauld, die in der Filialstiftung des Hauses zum heiligen Sakrament den Abt von St. Cyran zum Beichtvater gewählt hatte, in sein Geschick mit verstrickt worden. Ihre Schwester Agnes hatte ebenfalls schon Angriffe zu erleiden gehabt wegen einer kleinen Andacht zum Altarssacrament, die den Gegnern zu wenig formalistischer Art war. Bald nach dem Verbot von Jansen's Buch wurde auch das Haupt der Familie, Antoine Arnauld, der gegen das von den Jesuiten erwirkte Dekret der Indexcongregation über ein ihr noch gar nicht vorliegendes Buch protestirt hatte, selber in gehässige Streitigkeiten verwickelt. Seine Schrift *de la fréquente communion* hatte die echt jesuitische Praxis bekämpft, man müsse um so häufiger communiciren, je weltlicher man sich gesinnt fühle, und dem gegenüber den Satz aufgestellt, wer die altkirchliche Sitte des täglichen Abendmahlsgenusses erneuern wolle, müsse vor allem in seinem Wandel dem dieser alten Kirche entsprechen. In Rom wegen der in diesem Schriftchen ausgesprochenen Gleichstellung der Apostel Petrus und Paulus angeklagt, wurde Arnauld zugleich am Hofe als Unruhestifter verdächtigt. Die Je-

suiten benutzten diese Lage alsbald auch dazu, um ein Verbot der in Port Royal befindlichen Erziehungsanstalt zu erwirken, die den ihrigen Abbruch gethan. Die Königin Regentin erliess in der That ein solches Verbot, das nur in Folge eines der von beiden Parteien mit gleicher Liebe gepflegten Mirakel rückgängig wurde. Noch mehr als gegen die Erziehungsanstalt richteten dann aber die Jesuiten ihre Angriffe gegen das ebenfalls mit dem Kloster verbundene Asyl für weltmüde Laien. Hier hatte sich nämlich neben der Arnauld'schen Familie auch sonst eine Reihe bedeutender und berühmter Namen zusammengefunden. Neben den Brüdern Antoine Lemaitre, Simon Sericourt und Isaak de Sacy standen Singlin und Racine, Nicole und Tillemont. Es fehlte auch nicht an Mitgliedern der vornehmen Gesellschaft, wie dem Herzog und der Herzogin von Luynes. Grund genug, im jesuitischen Lager nicht eher zu ruhen, als bis ein solcher Ort dem Erdboden gleich gemacht war.

Die früheren Angriffe gegen die Arnauld'schen Geschwister können denn auch nur als Plänklergefechte bezeichnet werden. Da man ihnen direkt nicht genug hatte beikommen können, so musste die immer böhere Zuspitzung der Verdammung des Jansen'schen Buches auch gegen sie dienen. Antoine Arnauld und seine Freunde bewiesen nun wohl einen merkwürdigen Scharfsinn darin, die von ihrem Standpunkte aus geforderte Unterwerfung unter die kirchliche Lehre mit ihrer eigenen Ueberzeugung in Einklang zu bringen. Aber den jesuitischen Gegnern war es nicht darum zu thun, Andersdenkende zu überzeugen, sondern den schon von Loyola als Ideal hingestellten Kadavergehorsam mit Gewalt zu erzwingen. So wurde denn jeder neue Ausgleichungsversuch mit einer schärferen Unterwerfungsformel erwidert. Nachdem erst einmal der Sorbonne die berüchtigten 5 Sätze, die Jansen gelehrt haben sollte, vorgelegt worden waren (1649), ging es von einer Gewaltmassregel zur andern. Vergebens verbot das Parlament die Censur so missverständlicher Sätze. Innocenz X. erliess die die frühere Verdammung von 1642

bedeutend verschärfende Bulle cum occasione (1653), deren Anerkennung in Frankreich durch Mazarin durchgesetzt wurde. Hier waren die fünf Sätze namentlich verdammt worden, jedoch noch nicht näher erklärt, in welchem Sinne sie verdammt worden seien. Die Freunde Jansen's erklärten sich somit bereit, die Sätze in ihrem häretischen Sinne zu verdammen, bewiesen aber, dass sie sich so bei Jansen nicht fänden. Ein neues Breve von 1654 verschloss diesen Ausweg. In diesem kritischen Momente war es, dass Antoine Arnauld's Brief an eine Person von Stande zuerst die Unterscheidung von fait und droit auf die Theologie anwandte: der Papst könne unfehlbar entscheiden, ob etwas häretisch sei oder nicht, nicht aber ob es sich mit einer Thatsache so oder so verhalte. Die Jesuiten hatten früher selbst in dem Streite über ihre chinesische Missionspraxis diese These verfochten, jetzt aber wurde dieselbe in der heftigsten Art von ihnen bestritten und es gelang ihrem Einfluss in der Sorbonne, Arnauld's Ausschluss aus dieser Körperschaft zu bewirken. Auch sonst wurden ihm solche Nachstellungen bereitet, dass er sich eine Zeit lang ganz versteckt halten musste.

An Arnauld's Stelle trat jedoch nur ein grösserer als er. Es war Pascal, ebenso klar und warm in seiner Frömmigkeit, wie als Leuchte der Wissenschaft. Seine Schwester Jacqueline war schon früher in Port Royal eingetreten. Er hatte sich dann selber dem Kreise der Einsiedler freundschaftlich genähert. Jetzt schrieb er in seinem finstern Gässchen in der Nähe der grossen Jesuitenniederlassung in Paris in tiefster Verborgenheit seine Provinzialbriefe. Heimlich gedruckt, unentgeltlich verbreitet, erregten sie in ganz Frankreich eine Bewegung der Geister, wie sie vor Voltaire's Auftreten ganz und gar unerhört war. Voltaire selbst datirt von ihnen die klassische Zeit der französischen Literatur. Bossuet kannte keinen höheren Ehrgeiz, als der Verfasser dieser Briefe zu sein. Die achtzehn vom Januar 1658 bis März 1659 erschienenen Aufsätze sind bis in unsere Tage die schneidigste Bekämpfung der Unmoral der Jesuiten geblieben. Sorbonne

und Parlament konnten gegen die Provinzialbriefe in Bewegung gebracht werden. Der Henker mochte sie auf öffentlichem Platze verbrennen. Widerlegt sind sie nie.

Mochten aber die Jesuiten (wie so oft) moralisch geschlagen sein, so wussten sie dafür auf andere Weise ihre Waffen zu schärfen. In dem gleichen Jahre 1656 votirte eine vom Hofe beeinflusste Versammlung des französischen Klerus dem König und dem Papst den Dank für die bisherigen Massnahmen, bat um Fortführung derselben. Das Formular Alexander's VII. entsprach dieser Bitte. Hier wurde nun ganz nachdrücklich, und jedem Widerspruch zum Voraus belegend, die päpstliche Unfehlbarkeit auch für das fait in Anspruch genommen.

Auch der Erlass dieses Formulars (obgleich es gewöhnlich geradezu als das Formular von allen andern unterschieden wird) war noch nicht der Höhepunkt der jesuitischen Siege. Bis zur Uebernahme der persönlichen Regierung Ludwig's XIV. konnten noch allerlei Verwahrungen und Reservationen bei der Unterschrift des Formulars vorkommen. Um die Gewissensnoth nicht bis zur Verzweiflung zu steigern, hatten auch die theoretischen Gegner der Jansenisten diesen noch gerne ein solches Hinterthürchen geöffnet. Das änderte sich, als der junge Monarch, der sein Parlament im Jagdanzug und mit der Reitpeitsche heimsuchte, die Regierung persönlich antrat. Der Erfinder des *l'état c'est moi* stand in dieser Zeit unter dem Einflusse des Jesuiten Annat, dem später seine bekannteren Ordensgenossen La Chaise und Le Tellier als Beichtväter folgten. Die gleichen Motive, auf die seine Schwägerin Elisabeth Charlotte die Greuel gegen die Hugenotten zurückführt, lassen sich bereits in den ersten Massnahmen gegen die Jansenisten erkennen. Wie er persönlich niemals in der Bibel gelesen, so galt ihm umgekehrt der liebe Gott als jemand, der ihm für den ihm erwiesenen Schutz Dank schuldig sei. Sein eigenes Gewissen war das Votum des Beichtvaters. Annat wusste nun bald die armen Gelehrten und Nonnen von Port Royal als Anstifter staatsgefährlicher Umtriebe und reli-

giöser Unruhen hinzustellen. Der König verlangte darauf von den Bischöfen die völlige Ausrottung des Jansenismus. Zu dem Zwecke ward das Formular noch geschärft, und durch königliche Verordnung auch alle Schullehrer und Nonnen zur Unterschrift desselben verpflichtet.

Antoine Arnauld kannte nichts Schrecklicheres als die Trennung von der Kirche. Nach langem Sträuben unterzeichnete er selbst mit einer Verwahrung die nur noch Mentalreservation genannt werden kann. Muthiger waren die Nonnen. Man fühlt sich an eine Amalie von Lassaulx im Gegensatz zu einem Hefele erinnert. Als Arnauld sie endlich bewog, seinem Beispiele zu folgen, starben sie darüber hin, erst Angélique Arnauld, dann Jacqueline Pascal. Dieser selbst, der grösste aller Apologeten des Christenthums, hielt jede Zweideutigkeit für unsittlich, scheute auch die Consequenz nicht die päpstliche Unfehlbarkeit überhaupt zu verwerfen. Die trostlose Gewissensnoth seiner Freunde kräftigte nur seinen Glauben. Aber er ist ebenfalls über diesen Nöthen gestorben (19. August 1662).

Die angestrebte völlige Ausrottung des Jansenismus war mit alle dem nicht erreicht. Die Härte des Formulars brachte so entsetzliche Folgen, dass erst 4, dann 19 Bischöfe um Milderung nachsuchten. Clemens IX. gestattete eine etwas gelindere Formel. Die pax Clementina brachte wenigstens eine Art Waffenstillstand zu Stande. Selbst Antoine Arnauld konnte wieder (1669) die Messe in Port Royal lesen, wurde sogar bei Hofe empfangen. Diese Gunst dauerte freilich nicht lange, weil er in dem Regalienstreit gegen die Willkür des Königs auftrat. Zwar liessen die Dissidien, welche zwischen König und Papst über diesen Punkt ausbrachen, die gequälten Jansenisten eine Zeit lang vergessen. Aber die Methode, in der der Streit von Anbeginn an mit ihnen geführt war, forderte unwillkürlich die weiteren Consequenzen heraus, die um dieselbe Zeit mit der pietistischen Bewegung die katholische Kirche Frankreichs von Grund aus erschütterten.

Der synkretistische Streit steht in seinem Ursprunge wie in seinem Verlaufe in dem auffälligsten Correlatverhältniss zu den jansenistischen Wirren. Es gilt dies nicht blos von dem nur äusserlichen Umstande, der Gleichzeitigkeit beider Bewegungen und der Gleichartigkeit in der Kampfesführung der herrschenden Partei in beiden Kirchen. Auch der Ausgangspunkt selbst, von dem hüten ein Jansen, drüben ein Calixt ausgehen, hat, so sehr auch der Erste der katholischen, der Andere der protestantischen Kirchenform huldigt, die grösste innere Verwandtschaft. Das gemeinsame Ideal liegt eben in der alten Kirche. Es ist beiderseits das eigentlich christliche Leben, dem man von den Schäden wieder aufzuhelfen sucht, die ihm dort die jesuitische, hier die orthodoxistische Hierarchie geschlagen. Das Mittel dazu findet Jansen im Rückgange auf Augustin, Calixt auf die ersten sechs Jahrhunderte überhaupt. Man darf die Parallele sogar noch weiter dahin ausdehnen, dass, wie Jansen durch Bajus, so Calixt durch Melanchthon, mit jenen ursprünglichen Reformbestrebungen in Katholicismus und Protestantismus zusammenhängt, die durch die zur Herrschaft gekommene Partei unterdrückt worden waren. Und wie beide persönlich nur eine ältere Richtung neu aufnahmen, so findet ihr Bestreben auch beiderseits einen allgemeineren Rückhalt, dort in der Löwener, hier in der Helmstädter Universität. Endlich aber entspricht das erste Ergebniss der beiderseitigen Bestrebungen gleich sehr dem, den Katholicismus wie den Protestantismus beherrschenden Zeitgeiste. In der Aera des dreissigjährigen Krieges vermochte das edle Streben nichts gegen die brutale Gewalt.

Die inneren Zustände der Lutherkirche in der Periode des Orthodoxismus sind kaum weniger trostlos zu nennen als die Greuel des Deutschland zur Wüste machenden Krieges. Wir können hier nur ein paar bezeichnende Schilderungen von kundigen Zeitgenossen in Erinnerung rufen, aber schon sie reichen völlig aus, um den Hintergrund des synkretistischen Streites klar vor Augen zu haben. Von Valentin Andreä kennt man das treffende

Wort über die damaligen Schriftgelehrten: „Sie wollen lieber die Dreieinigkeit erkennen als anbeten, lieber die Gegenwart Christi beweisen als sie überall verehren, lieber Reue über ihre Sünden beschreiben als sie empfinden, lieber das Verdienst der Werke herabsetzen als gute Werke thun“. Zu dem gleichen Ergebniss kommt das Urtheil von Balthasar Schupp, der den evangelischen Gesandten in Osnabrück nach endlich errungenem Frieden den Dankgottesdienst hielt: „Wir Lutheraner rühmen uns der reinen Lehre, allein wir leben oft nicht wie die Menschen, sondern wie die Teufel; wir stinken vor lauter Heuchelei. Mancher weiss von den Religionssachen artig zu disputiren, allein er führt ein Leben wie ein Heid.“

Die von solchem Standpunkte aus gegen Calixt und seine Freunde geübte Polemik ist geradezu durch ihre masslose Unflätigkeit sprüchwörtlich geworden. Und doch war es nicht sowohl eine Umgestaltung der eigenen Kirchenlehre, die der Helmstädter Gelehrte anstrebte, als vielmehr einfach eine anständigere Behandlung der Andersdenkenden. Ueberhaupt finden wir in dem ganzen Streite im Grunde keinerlei neue Principien aufgestellt, sondern einfach dieselben Gegensätze, die schon alle früheren Kämpfe in der Kirche der reinen Lehre gekennzeichnet. Die auf die Concordienformel gefolgtten Wirren tragen insgesamt einen noch erbitterteren Charakter wie vorher. Dieselbe Leidenschaftlichkeit, mit der die Theologen jene Politik trieben, die in dem Krell'schen Handel, in der Warnung vor dem Bündnisse mit der Pfalz, in der Aufforderung der Sachsen an die Württemberger, das Vordringen der liguistischen Truppen in der Pfalz nicht zu hindern, uns so entsetzt, beherrscht die theologischen Händel auch selber. Die Polemik zwischen den Giessenern und Tübingern über Krypsis und Kenosis trägt den gleichen Charakter wie die Bekämpfung von Johann Arndt, Valentin Andreä oder Rathmann. Selbst der neue Ketzernamen Synkretismus war schon erfunden, in dem gegen Pareus' *Irenicon* von Siegwart geschleuderten Angriff.

Machen schon alle diese Streitigkeiten den Eindruck, als ob die Aufgabe der Theologie blos in der Verfluchung Andersdenkender gesucht worden sei, so sollte jedoch im Calixt'schen Streite alles Frühere überboten werden. Calixt hatte das Verbrechen begangen, auf seinen Reisen in fremden Ländern auch in Vertretern anderer Anschauungen ordentliche Leute kennen gelernt zu haben. Er liess daher in seinem, aus der Nachschrift eines Schülers herausgegebenen theologischen Handbuche die sogenannte Antithesis gegen Pöpstler und Reformirte zum Theil weg. Schon dies liess Mentzer sich dahin äussern, es zeige eine gottlose Laugigkeit an, so dass alle treuen Wächter Zions hohe Ursache hätten, aufmerksam zu sein. Sein Handbuch der Moral, das im Grunde die Wissenschaft der Ethik in die Theologie erst wieder einführte, führte zugleich zu einer Art von geheimer Conföderation gegen die Helmstädter, wie ein Genosse dieses Bundes sich selbst ausgedrückt hat. Als Calixt es nun trotzdem wagte, auf dem Thorner Religionsgespräch mit den reformirten Brandenburger Deputirten als gebildeter Mann zu verkehren, da war das Maass seiner Sünden voll. Für ihn mussten zuerst seine Königsberger Schüler Latermann, Dreyer, Behn büssen. Dem Ersteren wurde es als Häresie angerechnet, dass seine Dissertation über die Trinität zwar vorausgesetzt hatte, auch Patriarchen und Propheten hätten an den Dreieinigen geglaubt, dass sie aber diesen Glauben in den alttestamentlichen Schriften nicht mit voller Klarheit dargestellt gefunden hatte. Dem Zweiten wurde eine Formel für die Doktorpromotion aufgezwungen, worin er neun Sätze verwerfen sollte, die man schon mehrfach den Helmstädtern, und zwar mit dem vollsten Unrechte, nachgesagt hatte. Dem Dritten wurde, nachdem man ihn zu Tode gequält, seitens des geistlichen Ministeriums das christliche Begräbniss verweigert.

Nach solchen Vorspielen gingen dann die Leipziger und Wittenberger mit steigender Heftigkeit gegen Calixt und seinen Collegen Hornejus selbst vor. Der unter dem Einflusse seiner Hoftheologen sogar für die abstrusesten

dogmatischen Spitzfindigkeiten begeisterte sächsische Kurfürst versuchte die braunschweigischen Herzöge selbst einzuschüchtern, um den verhassten Synkretisten ihren Schutz zu entziehen. Und der Tod von Calixt hatte nur einen noch höheren Grad der gegen ihn geschleuderten Verdammungen zur Folge.

Aber selbst dies Todtengericht genügte den Eiferern nicht. Das Casseler Colloquium zwischen den Marburger Reformirten und den Rinteler Lutheranern hatte alsbald einen neuen Ausbruch des Streites zur Folge. Hier war man dahin übereingekommen, dass kein Theil den andern verdammen oder verketzern sollte, und dass namentlich auf der Kanzel nicht gegen Personen zu polemisiren sei. Die Hüter der Concordienformel sahen diesem Greuel der Verwüstung gegenüber nunmehr nur noch in einem neuen verschärften Symbol ein geeignetes Gegenmittel. Der auch im höchsten Alter nicht von seinen Leidenschaften genesene Abraham Calov nahm die schon vorher von ihm projektirte Aufgabe eines consensus repetitus abermals auf. Als der jüngere Calixt vor der neuen Symbolverpflichtung zu warnen wagte, wurde er noch mehr mit Schmutz beworfen als vorher sein Vater. Die zwangsweise Durchführung des Symbols scheiterte allerdings an der veränderten politischen Lage. Besonders die Jenaer Theologie fing an sich zu emancipiren. Calov fand zuletzt für seine endlosen Schriften keinen Buchhändler mehr. Aber doch hatte sich die herrschende Richtung in allen Phasen des Streites in ihrer Herrschaft behauptet. Was die Früchte derselben waren, darüber haben Tholuck's Sammelwerke ein reiches, aber unendlich trauriges Material gegeben. Wenn man die gleichzeitigen Streitigkeiten in Katholicismus und Lutheranismus verfolgt, kann man sich geradezu fragen, in welcher Kirche es mit der sittlichen Einwirkung auf das Volksleben am Uebelsten stand.

Trotzdem aber hat der Synkretismus das Loos des Jansenismus nur scheinbar getheilt. Auf protestantischem Boden war es doch nicht wie auf katholischem möglich,

die Einwirkung der moralisch ernsteren Richtung auf die Kirche der Zukunft auf die Länge zu hemmen. Gerade durch die Angriffe gegen Calixt wurden, wie schon Planck in scharfsinnigster Weise dargethan hat, seine Anschauungen in viel weitere Kreise getragen. Die hierarchische Orthodoxie aber hatte zumal bei den tonangebenden Persönlichkeiten ihren moralischen Kredit selbst vernichtet. Wenn dem Jansenismus nur in der Fremde ein schwaches Asyl zu Theil wurde, so hat der grosse Kurfürst von Brandenburg dafür zu sorgen gewusst, dass die Praxis des kirchlichen Lebens das Erbe der Calixt'schen Bestrebungen antrat. Und schon in der gleichen Zeit, wo die von Calixt auf dem Gebiete der Wissenschaft ausgestreuten Saaten dem Sturm und Hagelwetter zu erliegen schienen, hatte Spener den Grund zu einer noch umfassenderen Reform in der Kirche selber gelegt.

Fanden wir im Jansenismus und Synkretismus gleich sehr eine aus der Gestaltung, welche die römisch-katholische wie die lutherische Kirche im 16. Jahrhundert gefunden, mit innerer Nothwendigkeit hervorgehende Bewegung, so ist das Gleiche auch endlich bei den inneren Wirren der in Dordrecht symbolisch abgeschlossenen reformirten Kirche der Fall. Es ist eines der zutreffendsten Worte des scharfblickenden Forschers, der die reformirten Centraldogmen in mustergültiger Art bis zu ihren tiefsten Ursprüngen verfolgt hat, wohl sage es einer dem andern nach, der Zusammenbruch der Orthodoxie sei ein vom Pietismus und von der Philosophie der Kirche angethanes Unrecht gewesen, aber die historische Betrachtung zeige, dass die Kirche selbst aus ihren eigenen Bedürfnissen diesen Umschwung hervorgearbeitet habe. Gerade diejenigen Bewegungen, deren Ausgang vorerst auch auf reformirtem Boden nur als ein negativer bezeichnet werden darf, die coccejanische Föderaltheologie einer-, die amyraldisch - pajonistische Vermittlungstendenz andererseits lassen darüber am wenigsten Zweifel.

Wie Jansen und Calixt durch Bajus und Melanchthon

mit einer älteren, nur äusserlich unterdrückten Richtung zusammenhängen, so haben wir in den coccejanischen Händeln im Grunde nur die Fortsetzung der arminianischen Bewegung. Ja in der arminianischen Richtung selber vermögen wir nichts anderes als die Fortwirkung jener ersten niederländischen Reformation zu sehen, die an Erasmus, Luther und Zwingli angeknüpft hatte, seit ihrer gewaltsamen Unterdrückung aber dem täuferischen Radicalismus scheinbar völlig den Platz räumen musste. In Wirklichkeit war dies jedoch nur vorübergehend der Fall. In dem Beginne des Freiheitskrieges und der mit ihm beginnenden zweiten Reformation finden wir noch überall die Coornhert neben den Marnix de St. Aldegonde. Der erste Theolog, der an der neugegründeten Leidener Universität den Lehrstuhl betritt ist Coolhaes. In Utrecht ist Duifhuis lange Zeit der beliebteste Prediger. Je länger sich aber das Ringen des niederländischen Volkes um seine Unabhängigkeit hinzog, um so mehr musste, ähnlich wie in Genf und in Schottland, die calvinische Kampfesreligion die milderen Anschauungen zurückdrängen. Welche Mittel freilich auch in Holland dazu gebraucht wurden, besagen das Schaffot Oldenbarneveld's und die Einkerkierung von Hugo de Groot.

Dass jedoch durch die von den Veranstaltern der Dordrechter Synode angewandten Mittel zwar Personen vernichtet, Ueberzeugungen aber nicht vertilgt werden konnten, braucht keines Nachweises. Am wenigsten war dies bei einem Volke denkbar, das in der gleichen Zeit in seine Heldenperiode eintrat, wo das lutherische Sachsen seine kläglichste Rolle gespielt hat. Mit der siegreich errungenen Freiheit des Landes verband sich bald eine Machtstellung in der Politik, eine Blüthe des Handels und der Industrie, der Wissenschaft und der Kunst, wie sie nirgendwo ihres Gleichen fand. Ein so thatkräftiges Volk ertrug und forderte auch Duldung der verschiedenen Meinungen auf religiösem Gebiet. Bald boten die Niederlande den allerseits Verfolgten nicht nur ein Asyl, sondern eine Werkstätte für ihre geistige Arbeit. Selbst die

Philosophie in ihren consequentesten Denkern konnte, wenn auch nicht ungestört, so doch vor den Störenfrieden geschützt, zu ihrem Eroberungszuge durch die ganze gebildete Welt in Holland ihr Arsenal rüsten.

Während aber die kulturgeschichtliche Bedeutung des Landes und des Volkes ihrem Höhepunkte nahte, sah die in Dordrecht ihrer Rechtgläubigkeit versicherte Kirche einen neuen Streit in ihren Mauern, der an Bitterkeit dem alten nichts nachgab. Ja die Sprache der Kanzelredner wetteiferte mit der Sprache der Gasse in einer Weise, die den Höhergebildeten jener Zeit schon ebenso zum Ekel wurde wie den folgenden Geschlechtern. Die Parteinamen der Coccejaner und Voetianer wurden zur Losung concurrirender Handwerker und Kleinhändler. Bis in die abgelegensten Gässchen wurden die leidenschaftlichen Pamphlete beider Parteien getragen. Ihre Anhänger schieden sich sogar nach ihrer Kleidung. Die Voetianer waren an ihrer gemessenen Haltung, ihrer steifen Amtskleidung und kurzen Perrücke ebenso kenntlich wie die Coccejaner am offenen Haar und der leichteren Tracht. Die dogmatischen Differenzen über den Ursprung des Sabbaths führten beiderseits zu allerlei Gebräuchen an diesem Tage, deren Hauptzweck darin bestand, den Gegner zu ärgern. Je länger der Streit dauerte, um so grösser wurde auch die Zahl der kleineren Parteien, in die sich die Hauptlager vertheilten. Unter den Voetianern unterschied man alte und neue, todte und lebendige, Marckianische und Brakelsche, unter den Coccejanern grüne und dürre, freie und steife, Leiden'er und Utrechter. Die Verbindung mit der Politik fehlte endlich auch hier nicht, um den Streit vollends zu vergiften. In der gleichen Art wie in den jansenistischen und synkretistischen Händeln haben auch in Holland die politischen Fraktionen sich nur zu gern in kirchliche Gewänder gesteckt. Die Voetianer waren als statthalterliche Partei in das Erbe der Gomaristen, die Coccejaner als Staatenpartei in die Fusstapfen der Arminianer getreten.

Die dogmatischen Formeln, über die man in den

prädestinationianischen und föderaltheologischen Fragen sich stritt, mögen scheinbar wenig mit einander zu thun haben. Aber es wurde trotzdem auch in diesem Falle nur die alte Erfahrung bestätigt, dass, wenn eine herrschende kirchliche Partei einen dogmatischen Streit durch Mittel äusserer Gewalt scheinbar zum Abschluss gebracht hat, doch alsbald wieder Lücken im Dogma auftauchen, die zu neuen Streitfragen Gelegenheit bieten. Einer genaueren Prüfung kann denn auch der enge Zusammenhang der Begriffe *decretum dei* und *foedus dei* so wenig entgehen, wie die sehr verschiedenartigen Consequenzen, je nachdem man jenen oder diesen Begriff zum Ausgangspunkte in der Dogmatik wählte. Die bisherige Anschauung war von einer These theologischer Scholastik ausgegangen und hatte dann für dieselbe in der heiligen Schrift *dicta probantia* gesucht, alles, was in den biblischen Büchern eine andere Ansicht bekundete, einfach ignorirend. Coccejus seinerseits ging von der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung Gottes selbst aus und suchte die verschiedenen Stadien des Gottesbundes gleich sehr in's Licht treten zu lassen.

In diesem Streben war aber in der That ein ganz ausserordentlicher Fortschritt gegeben. Man hatte doch immerhin begonnen, die Bibel unabhängig von der Dogmatik zu studiren, und zugleich den Gedanken eines historischen Verlaufs, also eine Entwicklung der Religion anzuerkennen. Die Consequenzen, zu welchen diese Prämissen späterhin führten, sind allerdings weder von Coccejus noch von seinen unmittelbaren Schülern gezogen. Im Gegentheil, was die Kritik zerstörte, wurde durch die Allegorie wieder gut gemacht. Coccejus persönlich nahm nicht nur die reformirten Centraldogmen unberührt an, sondern liess ihre Eigenthümlichkeit eher noch schärfer heraustreten. Ebenso wurde alles, was die alte philonische und origenistische Schule in allegorischer und typischer Willkür geleistet, in der Exegese der beiden Vitringa. so gross ihre grammatischen Leistungen auch an und für sich waren, noch überboten. Nach dem Namen eines eif-

rigen Coccejaners wurde das Wort Cremerianismus gebildet, das lange Zeit synonym mit der äussersten Geschmacklosigkeit war. Aber mit alledem war doch das gute Recht der selbständigen Bibelforschung gegenüber der stabilen kirchlichen Autorität energisch gewahrt.

Wie Coccejus' Wirksamkeit gerade in diesem ihrem Hauptziele mit der der Synkretisten sich nahe berührte, so ist auch eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen Calixt und Coccejus selbst. Wie auf jenen die Kenntniss reformirter Länder befruchtend eingewirkt hatte, so war dieser in dem von lutherischen Gebieten umgebenen und durch seinen Reformator Hardenberg nicht sowohl der calvinischen als der melanchthonischen Kirchenreform zugeführten Bremen geboren, und hatte zugleich von dem englischen Puritanismus tiefe Anregungen erfahren. Viel weniger dürfen wir seinen Hauptgegner Voetius etwa mit einem Calov vergleichen. Voetius war ein Freund der Lodenstein'schen Gesänge und der Schürmann'schen Mystik. Sein persönlicher Charakter galt auch seinen Feinden als unantastbar. Während der mehr als vier Decennien seines Utrechter Professorats hat sein Ansehen stets zugenommen. Aber er war bei alledem der entschiedenste Verfechter der Dordrechter Formeln, und hat die, ihrer ungestörten Herrschaft von Coccejus' Kühnheit drohenden Gefahren richtig erkannt.

Die verschiedenen Streitfragen, um die die einzelnen Phasen des Kampfes sich drehten, seien hier wieder nur in aller Kürze verzeichnet. Der erste Angriff wurde von Essenius gegen Heydanus gerichtet, wegen dessen coccejianischer Erklärung des Sabbaths, wonach derselbe ein Typus des vollendeten Gottesreiches sein, seine Feier also nicht auf das vierte Gebot zurückgeführt werden sollte. Dann erhob sich der heftige Maresius gegen Momma's, unter Coccejus' Vorsitz vertheidigte, Dissertation, um 83 Häresien darin nachzuweisen. Erst zuletzt ist auch Voetius selbst gegen Coccejus in die Schranken getreten. Sein Angriffsobject war übel genug gewählt. Coccejus hatte nämlich die zwei verschiedenen Ausdrücke im neu-

testamentlichen Hellenistisch, welche die Staatenübersetzung beide mit Vergebung übersetzt hatte (*ἄφεσις* und *πάρσις*) in ihrer Verschiedenheit nachgewiesen. Voetius bestritt diese Verschiedenheit. Er hatte Unrecht. Aber es war ihm um die kirchliche Autorität der officiellen Uebersetzung und ihrer Dordracenischen Randglossen zu thun.

Die Verdrängung der verketzerten Richtung ist den Hütern des Symbols nicht noch einmal gelungen. Nur der alte Heydanus wurde seines Lehrstuhls beraubt. Vergeblich war auch die Verquickung des Vorwurfs des Cartesianismus mit dem des Coccejanismus, wie Maresius sie gegen Alting versuchte. Der heftigste Theil des Kampfes fiel eben in die statthalterlose Zeit, die den Coccejanern ihre Stellung innerhalb der Kirche zu wahren suchte, statt sie wie die Arminianer aus ihr zu vertreiben. Und als in der Ermordung der Brüder de Witt die Gewaltmassregeln aus der Zeit der Dordrechter Synode wieder aufleben zu wollen schienen, kam doch in Wilhelm III. ein Fürst an die Spitze des Staates, der seinem grossen schweigsamen Ahnen gleich, die, die Politik des Prinzen Moritz schändende, religiöse Verfolgung verabscheute. Dem Hass der Theologen wurde schliesslich durch die Einrichtung, dass je einer der drei Ordinarien in den Facultäten ein Coccejaner sein sollte, ein Sicherheitsventil angelegt.

In der gleichen Zeit, in der die reformirte Kirche Hollands von den coccejanischen Streitigkeiten bewegt wurde, spielten in ihren Nachbarkirchen ganz ähnliche Händel, die sogar noch einmal — was selbst Calov dem Synkretismus gegenüber nicht glücken wollte — zu einem neuen Symbol führten, eben dadurch aber auch den innern Zersetzungsprocess des auf die Spitze getriebenen Dogmatismus um so unvermeidlicher machten. Der Zusammenhang des amyraldischen Universalismus hypotheticus und der pajonistischen Ausgleichungsversuche mit den reformirten „Centraldogmen“ ist von dem Geschichtschreiber der letzteren in so abschliessender Weise gezeichnet, dass an dieser Stelle der blosser Hinweis auf Alexander Schweizer genügt. Die Helvetische Consensusformel von 1675 aber

kam in einer Periode zur Welt, wo sie zwar noch von der die Staatskirche beherrschenden Politik oktroyirt werden konnte, ohne aber die Gemüther des Volkes ähnlich wie eines der vielen altcalvinischen Bekenntnisse zu fesseln. Schon Decennien vorher hatten die Unionsbestrebungen des edlen Duräus bei den hervorragendsten Schweizer Theologen ein sympathisches Verständniss gefunden. Zu den merkwürdigsten Zeichen der Zeit gehören die Briefe, durch welche der grosse Kurfürst von Brandenburg und die beiden ersten Könige Preussens im Einklang mit den englischen Fürsten die Regenten der Schweizer Republiken beschworen, eine den Zwist zwischen den protestantischen Confessionen abermals schärfende und in ihrer Inspirationstheorie bis zur Absurdität gehende Formel nicht dem Gewissen ihrer Unterthanen aufzwingen zu wollen. Dass es seitens der Berner Regierung, die sich vorher am längsten gegen die neue Formel gesträubt hatte, dennoch geschah, hat nicht am wenigsten jene Missstimmung im Waadtlande erzeugt, die von dem Aufstande des Major Davel bis zum Anschluss an die französischen Revolutionstruppen einen so bedeutenden Faktor der Schweizer Geschichte ausmacht. In Basel konnte zwar noch der gelehrte Wettstein genöthigt werden, sich zu den Arminianern zu flüchten. Doch schon durch Werenfels und seine Freunde, den Genfer Turretin und den Neuenburger Osterwald bahnte jener völlige Umschwung sich an, der in der Folge die orthodoxen Centraldogmen überhaupt allenthalben zurücktreten liess.

Als das 17. Jahrhundert seinem Ende entgegenging, schien freilich ein solches Endergebnis noch ebensowenig im Bereiche der Möglichkeit, wie ein Sieg der jansenistischen oder synkretistischen Richtung. Noch behauptete in Calvinismus und Lutherthum so gut wie im Katholicismus die im Beginn des Jahrhunderts herrschende Richtung äusserlich ihre Macht. Aber die Zeit selbst war schon eine andere geworden. Die Stelle der alten Religionskriege sollten bald die Erbfolgekriege einnehmen. Das in den Zeiten der Contrareformation die gesamte Politik

beherrschende Papstthum erscheint mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt. Gegen die in allen Kirchen mit gleicher Vorliebe gepflegten Hexenprocesse erhob sich gleichzeitig in Holland, in Deutschland, in England eine immer kühnere Opposition. Mit der Landung Wilhelm's III. in England, die in so mannigfacher Hinsicht eine neue Epoche begründete, kam hier das Locke'sche Toleranzprincip zur siegreichen Durchführung. Die Folgen des veränderten Zeitgeistes aber treten vor Allem in den neuen innerkirchlichen Bewegungen zu Tage, welche den Uebergang aus dem 17. in's 18. Jahrhundert begleiten¹⁾.

1) Die im Obigen durchgeführte Parallele ist zugleich ein Theil einer umfassenderen Arbeit, welche (als Unterbau einer neuen Auflage meines Handbuches der neuesten Kirchengeschichte) die kirchliche Entwicklung von der Reformation bis zur Revolution in der Art beleuchtet, dass die verschiedenen Kirchen durchgehends in ihren verwandten wie in ihren gegensätzlichen Zügen mit einander verglichen und damit zugleich die auf Protestantismus und Katholicismus gleich sehr einwirkenden allgemeinen Kulturströmungen aufgesucht werden. Der obige Aufsatz schliesst chronologisch dem über die englische Doppelreformation (Deutsch-evangelische Blätter 1879, II) sich an. Spätere Abschnitte behandeln u. A. das Correlatverhältniss zwischen Gallikanismus und Pietismus, Utrechter Kirche und Brüdergemeinde, französischem Materialismus und englischem Methodismus, die Anfänge des Rationalismus als Wiederannäherung der getrennten Kirchen in Deutschland u. s. w. In Bezug auf die Parallelisirung der ersten innerkirchlichen Reformversuche möchte nachträglich noch die Bemerkung (von Herrn Oberbibliothekar Dr. Blösch bei der Besprechung des Themas im Berner Pastoralverein) Berücksichtigung verdienen, wie die Unterschiede zwischen denselben eng mit der verschiedenen Art der Missbräuche zusammenhängen, gegen die sie sich richten: im römischen Katholicismus gegen das hierarchische Kirchenprincip, das über der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität die Pflege des christlichen Personlebens vergass; im Lutherthum gegen die Uberschätzung der reinen Lehre, die zum Centrum des ganzen kirchlichen Lebens gemacht worden war; im Calvinismus gegen die falsche Bibelauffassung, die für den Unterschied der alt- und neutestamentlichen Ideen blind machte.

Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I—XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief“ von Volkmar.

Von

Prof. Dr. Holsten.

Dritter Artikel.

Die Rechtfertigung seines Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben gegen die Widersprüche des ethisch-religiösen Bewusstseins der Judenchristen in betreff der Objectivität dieser Gerechtigkeit hat Paulus mit der freudigen Gewissheit geschlossen der Heilserrettung aller der Gläubigen in Christo, die von Gott in ewigem Rathschlusse zur Herrlichkeit seines Sohnes vorher bestimmt sind. Und auch hier hat Paulus die Rechtfertigung der Wahrheit seines Evangeliums für die jüdischen Gläubigen aus den Tiefen ihres eigenen metaphysisch- und geschichtlich-religiösen Bewusstseins heraufgeholt.¹⁾ Der jüdische Geist hat keinen Gegengrund

1) Denn auch die Ausführung Röm. 7, 7 sqq. gründet sich auf das jüdische Bewusstsein, nicht allein, wo Paulus die Sünde an sich den objectiven Widerspruch des menschlichen Wollens gegen den Willen Gottes, auf die sinnliche Begierde zurückführt und die ewige Sünde des jüdischen, für ihn des menschlichen Ich, an der Sünde Adams schildert — denn der Jude, wenn er den Menschen von Gott unterscheidet, weiss sich im Mittelpunkte seines Ich als sinnlich begehrendes Ich, als Nephesch —; nicht allein, wo Paulus das Wesen der Sünde im Ich als einen Kampf der Sinnlichkeit mit dem Geiste im Ich aus der Geschichte des jüdischen Volkes abstrahirt, das Gottes

mehr gegen das Heilsprincip des paulinischen Evangeliums und gegen die Objectivität der Heilsgnade Gottes in der Gottesgerechtigkeit, welche das Evangelium des Paulus verkündet. Um so schmerzlicher tritt nun dieser Ueberzeugung die Thatsache der Wirklichkeit entgegen, dass das jüdische Volk in seiner überwiegenden Mehrheit das Evangelium zurückstösst. Schon an sich regte diese Thatsache im religiösen Gemüthe der messiasgläubigen Juden eine wunde Empfindung auf. Die Verkündigung des Paulus aber steigerte diese Empfindung zu brennendem Schmerze. Und nicht dadurch, dass Paulus den Ruf Gottes in Christo zu den Heiden trug. Denn seitdem die Propheten Israels den nationalen Monotheismus zum universalen fortgebildet hatten, seitdem im religiösen Bewusstsein Israels feststand, dass der Eine Gott Israels der wahre Gott auch der Heiden sei, hatte Israel seinen Beruf zur Heidenmission erkannt und geübt. Aber Israel hatte den Widerspruch der nationalen und universalen Gottesanschauung im nationalen Interesse gelöst durch die Forderung, dass die Heiden nach Sion kommen sollten anzubeten, dass sie Juden werden sollten, um an den Verheissungen des Gottes der Juden theil zu nehmen. Paulus aber hatte jenen Widerspruch im universalen Interesse gelöst durch den Ausspruch: οὐτε περιτομή τι ἔστιν οὐτε ἀχροβυστία, ἀλλὰ

Geistesgesetz immerfort ebenso im Bewusstsein anerkannt, als mit der That übertreten hat; sondern auch da, wo er die sinnliche Begierde auf die materielle Substanz der σάρξ und ihre Energie zurückführt. Freilich ist dies nicht unmittelbar in dem ursprünglichen hebräischen Bewusstsein gegeben. Aber gegeben war in ihm der Gegensatz von Gott und Welt (Mensch) als der Gegensatz eines den Processen des Werdens entnommenen geistigen, heiligen, ewig unveränderlichen Seins und eines den Processen des Werdens in ewigem Entstehen und Vergehen hingegebenen natürlichen, ewig veränderlichen, unreinen Seins. Und dieser Gegensatz war in der hellenistischen Zeit des Paulus innerhalb des jüdischen Bewusstseins mit dem vom griechischen Geiste ausgebildeten Gegensatze von Geist und Materie wegen ihrer innern Verwandtschaft zusammen geflossen. Und Paulus konnte daher auch für die Darstellung Röm. 7, 14 sqq. auf die Anerkennung des jüdischen Denkens rechnen.

καὶ πῖσις. Juden und Heiden sollen ein neues Israel Gottes werden durch Aufhebung des Judenthums, durch Aufhebung von Gesetz und Beschneidung. Und als nun der Verkündigung des Paulus Heiden auf Heiden gläubig zustimmten, da wurde grade durch diese antijüdische Entwicklung des Messiasglaubens das ungläubige Israel um so misstrauischer gegen das Messiasevangelium überhaupt, das gläubige Israel um so reizbarer gegen das Evangelium des Paulus, das diesen Zustand herbeigeführt hatte. Dem Paulus gab man schuld, dass seine Verkündigung das ungläubige Israel im Unglauben, wenn nicht fördere, so doch festige. War doch durch seine Verkündigung selbst das gläubige Israel in eine jüdische Reaktion hineingetrieben (Gal. 2, 11 sqq.). Und um so zorniger ward diese Reizbarkeit, wenn Uebermuth der heidnischen Gläubigen den jüdischen in's Ohr rief: Gott hat, was einst sein Volk war, verstossen, damit, was einst sein Nicht-Volk war, sein Volk werde. (Röm. 11, 13—24).

Die jüdischen Gläubigen aber konnten sich nicht verhehlen, dass dies Wort Wirklichkeit, wenn nicht sei, so doch sein werde, und sein werde durch Paulus und sein Evangelium.

Hier nun musste zu dem nationalen Schmerze über eine solche Wirklichkeit der Zweifel an der Wahrheit des paulinischen Evangeliums sich erheben, desto berechtigter, je religiöser das Gemüth war. Denn stand eine solche Wirklichkeit nicht im Widerspruche mit jedem Worte Gottes in seiner Offenbarung, im Gesetze und den Propheten? Und wenn ein oberflächliches Denken mit der Entsagung sich trösten konnte, dass durch die Untreue Israels die Treue Gottes aufgehoben und die Verheissung Gottes durch den Unglauben des Volkes vereitelt sei: (Röm. 3,3) ein religiöses Denken musste es als ein Räthsel erkennen, dass Gottes Heilswille und Heilswaltung durch Menschen Schuld solle in sein Gegentheil verkehrt sein. Konnte denn also ein Evangelium wahr sein, das eine dem Heilswillen Gottes widersprechende Wirklichkeit hervorgerufen, das die Heiden

an Stelle Israels in das Erbe der Verheissungen eingedrängt hatte?

Wir begreifen durch diese Erörterung, wie grade Paulus das höchste Interesse daran hatte, wenn er Gemüth und Gedanken der römischen Judenchristen mit der Wahrheit und Wirkung seines Evangeliums versöhnen wollte, jene dem Heilswillen und der Heilsordnung Gottes so widersprechende Wirklichkeit als eine dem Heilswillen Gottes und seiner Heilsordnung entsprechende nachzuweisen. Nur dadurch konnte er hoffen, das religiöse Bewusstsein der Judenchristen zu befriedigen, ihr Gemüth zu stillen.

Paulus beginnt Cap. 9, 1—5 mit einer Wendung an das Gemüth der Judenchristen. Hatte die Gereiztheit der national-religiösen Empfindung die Verkündigung des Paulus als die That eines gegen sein Volk feindseligen Menschen ausgelegt: so betheuert dieser den Volksgenossen seines Herzens grosse Trauer und unaufhörlichen Schmerz über das Schicksal seines Volkes und begründet diese Betheuerung durch einen Wunsch, den nur eine hingebende Liebe zu seinem Volke erzeugen konnte. Kein anderer, als ich¹⁾ versichert er, wünschte ein Fluch zu sein weg vom Heilande für meine Brüder, meine Volksgenossen nach dem Fleisch, die von Gott mit so hohen religiösen Heilsgütern begnadeten. Und die lebendige Erinnerung an diese Gnade Gottes gegen sein Volk drängt den Paulus ganz natürlich zu einem Preise dieses Gottes seines Volkes. Der über allen²⁾ Völkern waltende Gott — ruft er — der doch Israels Volk so begnadet hat, sei gepriesen in Ewigkeit! Durch diese ganze Wendung aber an das Gemüth der

1) Ich vermute, dass Paulus den Ausdruck *αὐτὸς ἐγώ* — statt des einfachen *αὐτός* — auf einen verschwiegene Gedanken bezogen hat, den er im Bewusstsein der judenchristlichen Hörer voraussetzt, auf den Gedanken, der die Voraussetzung der ganzen Wendung an das Gemüth der Hörer ist, dass Paulus ein Feind seines Volkes sei. Das *αὐτὸς ἐγώ* würde dann aussprechen: eben das ich, das ihr als einen Feind seiner Volksgenossen betrachtet, hat den Wunsch für seine Volksgenossen ein Fluch zu sein.

2) Cf. Judith 14, 13.

Judenchristen will Paulus zuvor jenen Geist des Misstrauens verschrecken, der das Ohr gegen die folgende Ausführung verschlossen hätte.

Diese Betheuerung der Trauer und des Schmerzes über das Geschick seines Volkes von seiten des Paulus konnte jedoch dahin missverstanden werden, dass auch er die Ueberzeugung mancher unter den Gläubigen aus Israel theile, es habe das Volk selber durch seinen Unglauben die Verheissungsgnade Gottes ein für allemal verscherzt (cf. 3, 3). Um dieses Missverständniss abzuschneiden, fährt Paulus in raschem Uebergange fort: nicht aber ein derartiges spreche ich mit dieser meiner Trauer über den Ausschluss meines Volkes von Christo aus, welcher Art die Behauptung ist, dass hinfällig geworden sei das Verheissungswort Gottes.

Mit der Verneinung dieser Behauptung hat Paulus das Thema der folgenden Ausführung aufgestellt und den Grundgedanken derselben ausgesprochen. Der Schmerz der jüdischen Gläubigen über das Schicksal ihres Volkes wird gehoben und das Räthsel dieses Schicksals wird gelöst, wenn Paulus die Wahrheit des Wortes ihnen beweisen kann: nicht hinfällig geworden ist das Wort Gottes an Israel.

Zum Beweise dieses Satzes geht Paulus zunächst zurück auf das Wirkungsgesetz des göttlichen Heilswillens, wie es im Anfange und seit dem Anfange der Heilsgeschichte Israels sich offenbart hat. Und aus der Heilsgeschichte Israels allerdings im Widerspruche mit der gewöhnlichen Anschauung, aber durch die geschichtliche Wirklichkeit unleugbar bewiesen, zeigt Paulus auf, dass schon von Abraham an das Heil in einer Auswahlsbestimmung der göttlichen Allmachtswillkür gegründet gewesen ist. Denn nicht alle, heisst es, die aus Israel her sind, diese sind Israel; und nicht weil sie sind Same Abrahams sind alle Kinder, sondern (Gottes Wort ist): In Isaak wird dir Same berufen werden¹⁾, d. h. (da Isaak ein Kind göttlicher All-

1) Warum soll doch καλεῖν diese Bedeutung hier nicht haben, wenn durch diese Bedeutung doch allein zum Ausdrucke kommt, dass

macht zufolge göttlicher Verheissung ist) nicht die Kinder des Fleisches, diese sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheissung werden angerechnet als Samen (obwohl sie es in Wirklichkeit nicht sind). Denn Verheissungsart hat das Wort: zu dieser Frist da werde ich kommen und es wird der Sarah ein Sohn sein.

Damit hat Paulus nachgewiesen, dass da, wo der göttliche Heilswille zum ersten Male in der Heilsgeschichte Israels zur Verwirklichung gekommen ist, wo also das Prinzip für die Wirkung dieses göttlichen Heilswillens sofort sich darstellen musste, das Heil als nur abhängig von der freien Bestimmungswillkür Gottes ohne alle Bedingtheit durch menschlichen Anspruch und menschliches Anrecht sich dargestellt habe. Aber Paulus weist auch aus dem Verlaufe der Heilsgeschichte nach, dass der göttliche Heilswille jenes Wirkungsprincip des Anfangs festgehalten habe zum Beweise, dass in diesem Principe ein unabänderliches Gesetz des göttlichen Heilswillens gegeben sei. Nicht allein Sarah erfuhr dies, fährt Paulus fort, sondern auch Rebekka von Einem Beischlaf habend, von Isaak, unserem Vater. Denn als sie noch nicht geboren waren auch nichts gethan hatten, Gutes oder Schlechtes, damit der in Auswahl sich vollziehende Vorsatz Gottes von Bestand bleibe¹⁾, nicht in Folge von Werken, sondern zufolge dessen, der beruft; da wurde zu ihr das Wort gesprochen: der ältere wird Knecht sein dem Jüngern, gleichwie die Schrift sagt: Den Jakob habe ich geliebt, den Esau gehasst.

Diese Form der Wirkung des göttlichen Heilswillens stimmt zwar durchaus mit der Gottesanschauung des jüdischen religiösen Bewusstseins. Denn Gottes Wesen ist in Allmacht frei über allem Endlichen waltende Subjectivität, schlechthin an nichts gebunden, als an ihre eigene Willkür. Aber dennoch hält das gewöhnliche jüdische Bewusstsein, wenn auch mit logischer Inconsequenz, die

Isaak ein Kind der Gottesverheissung ist, durch Gottes Allmachthat an der Sarah dem Abraham gegeben (Gal. 4, 28. 29. Röm. 4, 19. 20. — cf. das καλῶν V. 11)?

1) Wie er bei Abraham angefangen hatte.

Vorstellung fest, dass Gott in seiner religiösen Beziehung zum Menschen bedingt sei durch die That, durch Schuld und Verdienst des Menschen. Paulus fühlt daher das Bedürfnis diesem jüdischen Bewusstsein jenes von der Subjectivität des Menschen freie und unbedingte Wirken des göttlichen Heilswillens zu begründen. Das ist die Aufgabe der vv. 14—21. Und weil dieses Recht der Subjectivität im jüdischen Bewusstsein grade auf die Offenbarung Gottes in Mose sich stützt, insofern das Gesetz grade Gottes Verhalten zum Menschen von des Menschen Werken abhängig zu machen scheint; so geht Paulus auf ein Wort Gottes in Mose zurück, um aus ihm jene durch Menschenthat unbedingte Wirkungsweise des göttlichen Heilswillens zu beweisen.

Was nun also bei dieser Sachlage, fällt Paulus ein, wo Gott nach der Auswahl seiner Allmachtwillkür ohne Rücksicht auf das Verhalten des Menschen das Schicksal desselben bestimmt — was nun also werden wir behaupten? Doch nicht Ungerechtigkeit ist bei Gott? Diese Folgerung ist aus der Behauptung des Paulus eben unter der Voraussetzung des gewöhnlichen jüdischen, des gesetzlichen Bewusstseins gezogen, dass das Verhalten Gottes zum Menschen bedingt sei durch das Verhalten des Menschen gegen Gott. Wäre diese Voraussetzung richtig, dann wäre allerdings von Ungerechtigkeit bei Gott zu reden, wenn er das Schicksal des Menschen ohne Rücksicht auf seine Subjectivität nach seiner freien Allmachtwillkür bestimmte.¹⁾ Aber die Voraussetzung ist irrig und deshalb weist Paulus jene irreligiöse Folgerung mit Erregung zurück, und begründet diese Abwehr durch den Schriftbeweis der völlig unbedingten Bestimmung des Schicksals des Menschen durch Gottes freie Willkür. Das sei ferne, heisst es; denn

1) Sinn des Gedankens ist: Ungerechtigkeit bei Gott könnte nur gefolgert werden, wenn Gott in seiner Bestimmung über den Menschen an des Menschen Subjectivität gebunden wäre. Da er dies nicht ist, so kann von Ungerechtigkeit nicht geredet werden. Freilich auch nicht von Gerechtigkeit, sondern nur von Macht und — Güte. Cf. Mat. 20, 15 c. Röm. 9, 16.

zum Moses spricht er: Erbarmen werde ich mich, wessen ich mich eben erbarme, und bemitleiden werde ich, wen ich eben bemitleide. Folglich nun also hängt es nicht ab von dem Wollenden oder Laufenden, sondern von dem erbarmenden Gotte. Und diese freie Willkür Gottes im Beweise seines Erbarmens wird begründet durch die gleiche freie Willkür im Erweise seines Zornes. Das ist der Sinn des Schriftwortes zu Pharao: grade eben zu dem Zwecke habe ich dich erweckt, damit ich thatsächlich aufzeige an dir meine Macht und damit verkündet werde mein Name auf der ganzen Erde. Folglich nun also bei diesen Aussprüchen des Gotteswortes der Schrift ergibt sich, dass er, wessen er will, sich erbarmt, wen er will, verstockt.

Aber wenn nun auch bei dieser schlechthinnigen Unbedingtheit der göttlichen Allmachtswillkür von Unge-
rechtigkeit bei Gott nicht die Rede sein kann, wird damit nicht jede Zurechnung der menschlichen Sünde aufgehoben, und kann eine Gottesanschauung wahr sein, welche zu dieser Folge hinführt? Auch diesen Einwurf stellt die Dialektik des Paulus sich entgegen, um ihn, nicht logisch zu heben — denn logisch ist dieser Widerspruch unlösbar —, aber um diesen Einwurf gegen die Allmacht Gottes als unberechtigt wegen dieser Allmacht niederzuschlagen.¹⁾ Du wirst mir nun also sagen, heisst es: Was nun also — wo Gott sich erbarmt, wessen er will, verstockt, wen er will — tadelt er noch? Denn seinem Wollen — wer widersteht ihm? Aber mit dem Hinweisauf den Gott des jüdischen Bewusstseins, der da Macht hat, zu thun mit seinem Geschöpfe, was er will, schlägt Paulus diesen irreligiösen Einwurf nieder. O Menschenkind, ruft er in religiöser Erregung, nein vielmehr du, wer bist du, der da entgegentantwortet dem Gotte?

1) Man muss bei dieser ganzen Ausführung Cap. 9—11 nur immer festhalten, dass Paulus nicht von einem theoretischen Interesse bewegt wird, eine bestimmte Gottesanschauung in ihren Consequenzen zu entwickeln, sondern von dem praktisch-religiösen Interesse, einen gegebenen Zustand des wirklichen Lebens durch Rückgang auf eine anerkannte Gottesanschauung begreiflich zu machen.

Doch nicht sagen wird das Gebilde zu seinem Bildner: was schufst du mich so?! Oder hat keine Macht der Töpfer über den Thon, aus derselben Masse zu schaffen das eine ein Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre?

Mit diesen vom religiösen Bewusstsein des jüdischen Gläubigen und von seiner Gottesanschauung anerkannten Gründen hat Paulus die Einwürfe des gewöhnlichen jüdischen Bewusstseins gegen das von ihm nachgewiesene Gesetz des göttlichen Heilswillens zurückgewiesen. Und nun kann Paulus darlegen, wie jenes Gesetz des göttlichen Heilswillens, jene nach freier Wahl sich vollziehende Bestimmung zum Heil oder zum Verderben auch in der Gegenwart sich wirksam bewiesen hat. V. 22—29. Paulus leitet diesen Nachweis mit dem Gedanken ein¹⁾: wenn aber bei dem Willen, thatsächlich aufzuweisen seinen Zorn und kund zu thun die Seite seiner Macht, Gott doch trug in vieler Langmuth Zornesgefässe, bereitet zum ewigen Verderben — so trug er sie — damit er (durch Auswahl aus diesen Zornesgefässen) kund thue den Reichthum seiner Herrlichkeit über Erbarmungsgefässe, welche er zuvor bereitete zur Herrlichkeit. Und an diesen Gedanken knüpft Paulus eng die Ausführung des darin ausgesprochenen Willens Gottes in der Gegenwart mit den Worten: als welche (Erbarmungsgefässe) er auch (dem entsprechend) uns berief nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden. Und diesen entscheidenden Gedanken begründet er durch das Gotteswort der Schrift: wie er auch im Hosea sagt: berufen werde ich mein Nicht-Volk als mein Volk und die Nicht-Geliebte als Geliebte, und es wird sein an dem Orte, wo der Ausspruch geschah: nicht mein Volk seid ihr, dort werden sie gerufen werden Söhne des lebendigen Gottes; Jesaias aber ruft laut über Israel: falls die Zahl

1) Eine sichere Auflösung des Anakoluthes V. 22. wird für die Exegese unmöglich durch das Schwanken des Textes im Anfange von V. 23. Liest man *zai* nicht, so scheint mir die obige Auflösung die einfachste. Auf jeden Fall ist festzuhalten, dass auch in einem Anakoluth die wesentlichen und entscheidenden Gedankenelemente ausgesprochen sind.

der Söhne Israels wäre wie der Sand des Meeres — der Rest wird errettet werden. Denn eine Rechnung, vollendend und abkürzend¹⁾, wird der Herr anstellen auf der Erde und, gleichwie zuvor gesagt hat Jesaias, wenn nicht der Herr Sabaoth uns gelassen hätte ein Samenkorn, wie Sodom würden wir geworden und gleich Gomorrha würden wir gemacht sein.

Damit hat Paulus den jüdischen Gläubigen die eine Seite der räthselhaften Wirklichkeit erklärt. Während das jüdische Bewusstsein der Ueberzeugung lebt, dass die Heilsverheissung Gottes, weil dem Samen Abrahams gegeben, auch an der Gesammtheit des Volkes Israel als dem Samen Abrahams sich verwirklichen müsse (cf. 9, 6): hat er dem jüdischen Bewusstsein den Nachweis geführt, dass grade entsprechend dem vom Anfange der Heilsgeschichte bestehenden Wirkungsgesetze des göttlichen Heilswillens auch in der Gegenwart nur ein Rest, nur ein Bruchtheil des Volkes zum Heil berufen worden und hat zugleich dem jüdischen Bewusstsein das Verständnis für die Thatsache geöffnet, dass zufolge desselben Wirkungsgesetzes des göttlichen Heilswillens, zufolge der freien Auswahl nach Allmachtswillkür, auch Heiden mit dem Bruchtheile Israels zum Heile berufen worden sind.

Nun zieht Paulus im Folgenden das Ergebnis dieses Nachweises. Was bei dieser Sachlage nun also werden wir behaupten? fährt er V. 30 fort. Und antwortet: „dass Heiden, die da Gerechtigkeit nicht erstrebten, Gerechtigkeit erlangten, als Gerechtigkeit aber, die da aus Glauben kommt. Israel aber eine Gerechtigkeitsnorm erstre-

1) Hätte Gott seine Rechnung mit den Juden nicht abgekürzt, abgebrochen, so wäre auch der Rest nicht errettet worden. Cf. den analogen Gedanken Mat. 24, 22. Marc. 13, 20. Der Ausspruch ist auch bei Paulus nicht Ausdruck der richterlichen Strafgerechtigkeit, sondern der Gnade Gottes, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Uebrigens glaube ich nicht, dass griechisches Sprachgefühl die Vorstellung: einen Verheissungsspruch verwirklichen (Meyer) mit *λόγον ποιῆσαι* hätte ausdrücken oder diesen Ausdruck so hätte verstehen können. Man denke an *λογοποιεῖν* und verwandte Worte.

bend, gelangte nicht zu einer (solchen) Norm¹⁾ Grund dafür ist, dass sie nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken (eine Gerechtigkeitsnorm erstrebend) anstießen an den

1) Wegen der Dunkelheit des Ausdruckes *νόμος δικαιοσύνης*, wegen der Unvollständigkeit des Satzgliedes: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων*, wegen der logischen Unverbundenheit des Satzes *προσέκωσαν*, die zweifelhaft lässt, ob der Gedanke Grund oder Folge des vorhergehenden sei, ist an dieser Stelle der exegetischen Reflexion viel Spielraum gelassen und die Erklärung der Worte ist so vielfältig, als die Erklärer.

Paulus spricht V. 31 aus, dass das Ziel des religiösen Strebens Israels ein *νόμος δικαιοσύνης* gewesen sei und dass Israel dieses Ziel (das seinem Streben vorlag) nicht erreicht habe. Er fragt mit dem *διὰ τί?* nach dem Grunde, weshalb Israel dieses Ziel, d. h. einen *νόμος (δικαιοσύνης)* nicht erreicht habe. Er giebt auf diese Frage die Antwort: weil nicht in Folge Glaubens, sondern wie (als) in Folge von Werken. Und dieser Gedanke ändert sich nicht, wenn man auch *ὅτι* mit *προσέκωσαν* verbindet, da der Inhalt des so entstehenden Gedankens auch nur wäre: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως*. Wollen wir aber das unvollständige Satzglied: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* aus dem Vorhergehenden ergänzen; so kann das Ergänzungsglied nur sein: *ἐδίωξαν νόμον δικαιοσύνης* oder *διώκοντες νόμον δικαιοσύνης (προσέκωσαν)*. Und da nun *οὐκ ἐκ πίστεως* ein objectives Urtheil des Paulus, dem gegenüber aber das *ὡς ἐξ ἔργων* ein subjectives Bewusstsein Israels bei seinem *διώκειν* v. d. ausspricht: so giebt Paulus mit *οὐκ ἐκ πίστεως* den mit dem *διώκειν* verbundenen objectiven Grund an, warum das Streben Israels nach einem *νόμος δικαιοσύνης* zu dem Ziel eines *νόμος (δικαιοσύνης)* nicht gelangte, mit *ὡς ἐξ ἔργων* aber das mit dem *διώκειν* verbundene subjective Bewusstsein Israels als Grund an, warum das Streben Israels nach einem *νόμος δικ.* zu dem Ziele eines *νόμος δικ.* nicht gelangte. Der Gedanke des Paulus ist also: Israel strebte nach einem *νόμος δικ.*, gelangte aber nicht zu einem *νόμος (δικαιοσύνης)*, weil es nicht aus Glauben nach einem *νόμος δικ.* strebte, sondern wie aus Werken d. h. wie wenn aus Werken ein *νόμος δικ.* zu erstreben oder zu erreichen wäre. Und Paulus denkt also, dass, wenn Israel *ἐκ πίστεως* gestrebt hätte, und wenn Israel nur nicht in dem Bewusstsein befangen gewesen wäre, dass ein *νόμος δικ.* müsse *ἐξ ἔργων* erstrebt oder erreicht werden: so würde Israel das Ziel eines *νόμος δικ.* erreicht haben.

Hieraus folgt, dass Paulus bei dem Ausdrucke *νόμος δικαιοσύνης* an das Mosaische Gesetz nicht gedacht hat. Denn es darf nicht angenommen werden, dass Paulus selber seine Begriffe verkehrt habe. Da nämlich für Paulus das Mosaische Gesetz, mag man es in seiner Wirklichkeit oder seiner Idealität (Meyer) fassen, ein *νόμος ἔργων* ist

Stein des Anstosses, wie die Schrift sagt: Siehe, ich stelle in Sion hin einen Stein des Anstosses und einen Fels des Aergernisses und wer da auf ihn seinen Glauben setzt, wird nicht zu Schanden werden.

und kein νόμος πίστεως (cf. 3, 17): so konnte Israel das Mosaische Gesetz ἐκ πίστεως weder erstreben noch erreichen, so musste Israel das Mosaische Gesetz ἐξ ἔργων erstreben und auch erreichen, wenn es überhaupt zu erreichen war. Paulus muss also unter dem νόμος δικαιοσύνης etwas anderes gedacht haben und zwar etwas, das ἐκ πίστεως zu erstreben und zu erreichen, das ἐξ ἔργων nicht zu erstreben und zu erreichen war. Paulus kann daher unter dem νόμος δικαιοσύνης nur eine Gerechtigkeitsnorm ihrem allgemeinen Wesen nach gedacht haben d. h. eine objective, dem Subjecte für seine subjective δικαιοσύνη äusserlich (etwa von Gott) gegebene Norm, damit das Subject dieser objectiven Norm sich unterwerfend und ihr dienend subjective Gerechtigkeit gewinne. Und dahin führt der Ausdruck auch sprachlich. Denn das nicht-artikulierte Wort νόμος drückt den Begriff allgemein und qualitativ aus, das, was ein Gesetz, eine objective Norm ist für das subjective religiöse Verhalten. Paulus will aber nicht den Gedanken ausdrücken, dass Israel nach subjectiver Gerechtigkeit, sondern den, dass Israel nach einer objectiven Norm für (subjective) Gerechtigkeit gestrebt und dass es eine solche objective Norm nicht erreicht habe. (cf. dagegen Röm. 2, 14. 15 ἐν ταῖς καρδίαις.)

Wenn aber Paulus dies denkt, wenn er die Möglichkeit setzt, dass Israel eine Norm für Gerechtigkeit bei richtigem Streben hätte erreichen können, so muss dem Paulus bei dem allgemeinen Begriffe einer Gerechtigkeitsnorm eine bestimmte Wirklichkeit des allgemeinen Begriffes vorgeschwebt haben. Und diese bestimmte Wirklichkeit ist eben: ἡ πίστις. Denn die πίστις denkt Paulus als einen νόμος δικαιοσύνης, nicht etwa nur da, wo er den Ausdruck in analogem Sinne gebraucht (3, 17), sondern wo er die πίστις als die objective, von Gott aufgestellte Norm des religiösen Verhältnisses denkt, als das objective Princip der δικαιοσύνη (Gal. 1, 23; 3, 23. 25. Röm. 3, 31).

Nun ist der Gedanke der Stelle klar. Israels religiöses Streben war es, sagt Paulus, eine objective, von Gott gegebene, feste Norm für (subjective) Gerechtigkeit zu gewinnen, aber es gelangte nicht zu diesem Ziel seines Strebens, zu einer solchen objectiven Norm, weil sein Streben ein verkehrtes war, weil es eine Norm für Gerechtigkeit nicht in Folge Glaubens erstrebte, sondern in Folge des Bewusstseins, wie wenn sie aus Werken zu erstreben wäre. Und eben weil Israel von diesem Bewusstsein befangen strebte, so stiess es an auf dem Wege zum Ziel an den Stein des Anstosses d. h. es verwarf im Unglauben denjenigen, der den Glauben und die Gerechtigkeit aus Glauben als einen νόμος δικαιοσύνης für Israel brachte. Wir sehen daher auch, dass der Gedanke:

Damit ist nun Paulus in seiner Entwicklung zu der anderen Seite jener für die jüdischen Gläubigen so schmerzlichen und räthselhaften Wirklichkeit gekommen und zur Beantwortung der Frage: weshalb ist dem Israel, dem Samen Abrahams, der von Gott die Verheissung des Heils hat, der Fels des Heils zum Fels des Aergernisses geworden, wesshalb hat Israel nicht geglaubt?

Auch die Beantwortung dieser Seite der Frage beginnt Paulus wieder mit einer Wendung an das Gemüth der jüdischen Gläubigen, die sein Herzensinteresse an dem Heile Israels und seine Anerkennung ihres religiösen Eifers bekundet. Brüder, versichert er, die Lust sicherlich meines Herzens und meine Bitte zu Gott ist für sie zur Heilserrettung. Denn ich zeuge ihnen, dass sie Eifer haben um Gott. Aber, setzt er sofort in schmerzlicher Resignation hinzu, ohne Erkennen. In Verken-

προσέκοψαν sqq. nicht als Grund, sondern als Folge des verkehrten Strebens Israels gedacht ist. Und damit wäre allerdings die Möglichkeit gegeben, dass Paulus das Verbum *προσέκοψαν* auf *ὅτι* bezogen hätte. Weshalb, so hätte Paulus gedacht, gelangten sie nicht zu einer Norm (für Gerechtigkeit)? Weil sie, nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken eine Gerechtigkeitsnorm erstrebend, anstießen an den Stein des Anstosses. Und damit wäre allerdings auch noch eine zweite Möglichkeit gegeben, dass Paulus das *ὥς* zum Ausdrucke seines Bewusstseins vom Wesen Israels gebraucht, dass er weiter nur *ὅτιες* ergänzt (Gal. 3, 9. 10) und den ganzen Gedanken so gedacht hätte: Israel, obwohl strebend nach einer Gerechtigkeitsnorm, gelangte nicht zu einer solchen Norm, weil sie, nicht aus Glauben, sondern als aus Werken seiend, anstießen an den Stein des Anstosses etc.

Woher aber doch bei alledem dieser eigenthümliche Gedanke: Israel, obwohl strebend nach einer Gerechtigkeitsnorm, gelangte nicht zu einer Norm? Offenbar will Paulus mit diesem Ausdrucke das eigenthümliche Wesen Israels kennzeichnen und andeuten, dass Israel in der Schwäche seines sinnlichen Bewusstseins nach einer äusseren, fest gegebenen, objectiven Norm für seine subjective Gerechtigkeit strebte, weil Israel nur dann, wenn ihm die *δικαιοσύνη* in der Form eines *νόμος*, einer festen, objectiven, dem Subjecte bestimmt gegenständlichen Norm gegeben war, seiner subjectiven *δικαιοσύνη* glaubte gewiss sein zu können. Nur, wenn wir den eigenthümlichen Ausdruck *νόμος δικαιοσύνης* hier wie den Ausdruck *τύπος διδασχῆς* Röm. 6, 17—19a verstehen, begreifen wir seinen Gebrauch an dieser Stelle.

nen¹⁾ nämlich der Gottesgerechtigkeit und im Bestreben die eigene festzustellen, haben sie der Gerechtigkeit Gottes sich nicht unterworfen. Damit hat Paulus in dem Mangel an richtiger Erkenntnis des Wesens der Gottesgerechtigkeit den Grund für das Festhalten Israels an der eigenen Gerechtigkeit und für den Unglauben Israels angegeben, wie er der menschlichen Betrachtungsweise zunächst sich darstellt. Und nun erläutert er V. 4—15, worin diese *ἀγνοία* Israels bestehe, darin nämlich, dass Ende eines Gesetzes²⁾ (als Gerechtigkeitsprincipes) Christus ist zur Gerechtigkeit für Jeden, der da gläubig ist. Gesetzesende aber ist Christus wegen des sich aufhebenden Gegensatzes zwischen der Gesetzesgerechtigkeit in Moses und der Gerechtigkeit in Christo. Und diesen stellt Paulus in Worten der Schrift dar, damit in seiner Darstellung nicht subjective Meinung, sondern objective Wahrheit erkannt werde. Denn Moses, so begründet Paulus V. 4, schreibt als das Wesen der Gerechtigkeit, die da aus Gesetz kommt, dass der durch die That sie — die *δικαιώματα τοῦ νόμου* — erfüllende Mensch das Leben haben wird in ihnen.“ Die aus Glauben kommende Gerechtigkeit aber redet so: sprich nicht in deinem Herzen: wer wird hinaufsteigen in den Himmel d. h. um Christum herabzuführen, oder wer wird hinabsteigen in den Scheol d. h. um Christum aus Toten heraufzuführen, sondern was spricht sie? Nahe ist dir das Wort in deinem

1) Unberechtigt ist es, das *ἀγνοεῖν*, wie auch Volkmar thut, als ein schuldvolles Verkennen aufzufassen. Wenn Paulus auch gewiss anderswo die Schuld Israels in seinem Unglauben anerkannte — hier, wo er den Unglauben Israels als Mittel in der Heilsteleologie darstellt, hat er die Absicht, von der Schuld Israels nur mit der äussersten Schonung zu reden. Paulus stellt zunächst nur die Thatsache auf, wie sie vom Standpunkte menschlicher Betrachtung sich anschaut, bis er dann von 10, 16—11, 32 diese Thatsache in die Teleologie des göttlichen Heilswillens erhebt. (cf. Ztschrift f. wiss. Theol. 1872 p. 455. Auch Lipsius l. l. hat im Grunde dieser Auffassung zugestimmt.)

2) D. h. dessen, was Gesetz ist. Den scharfen Unterschied der griechischen Schriftsprache zwischen *νόμος* (ein Gesetz) und *νόμος τις* (irgend ein Gesetz) kann die deutsche Schriftsprache nicht ausdrücken. Sie bedarf, dass der Ton hinzutrete.

Munde und in deinem Herzen d. h. das Wort des Glaubens, das wir verkünden, dass, falls du wirst bekannt haben mit deinem Munde, dass Herr ist Jesus, und gläubig wirst geworden sein in deinem Herzen, dass Gott ihn erweckte aus Toten, so wirst du gerettet werden.¹⁾ Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekannt zur Errettung. Dieses entscheidende Ergebnis aber aus dem Schriftworte und seine Deutung durch Paulus wird wieder durch ein Schriftwort begründet, in welchem zum weiteren Erweise von V. 4 (παντὶ τῷ πιστεύοντι) das Moment der Universalität in der Glaubensgerechtigkeit herausgehoben wird. Denn die Schrift spricht, heisst es, Jeder, der da seinen Glauben auf ihn setzt, wird nicht zu Schanden werden. Denn es ist kein Unterschied des Juden sowohl, als des Hellenen; denn es ist ein und der-

1) Auch Verf. hat an seiner Erklärung festgehalten (cf. z. Evang. des Paulus und Petrus p. 157), dass der Unglaube, der hier gezeichnet wird, der Unglaube ist an die Allmacht Gottes (Röm. 4, 20. 21) der den himmlischen Christus auf die Erde herabführt, damit er in Jesu Fleisch werde, und der den Kreuzestoten Christus aus dem Scheol heraufführt, und damit auch Jesum, das σῶμα Χριστοῦ, aus Toten, auferweckt.

Grimm (Ztschrft. f. wiss. Theol. 73 p. 55.) weist jede Beziehung des Gedankens auf die Menschwerdung des Herrn ab. Aber die Umformung des Gedankens des Paulus, zu welcher seine Erklärung ihn drängt, verräth die Schwäche derselben. Grimm behauptet: V. 9 werde als Inhalt des Glaubens und seiner Aeusserung, des Bekenntnisses, die Auferstehung Jesu und die durch sie vermittelte Herrschaft Jesu (κύριον Ἰησοῦν) genannt. Aber warum kehrt doch Grimm die Vorstellungsreihe des Paulus grade um und zieht in ein Glied zusammen, was Paulus in zwei Glieder getrennt hat? Grimm behauptet ferner: V. 6 enthalte: Niemand kann in den Himmel steigen und durch Herabbringung Jesu den handgreiflichen Beweisgeben, dass er sich im Himmel befindet. Aber warum verkehrt doch Grimm die Form Χριστός, welche Paulus absichtlich zum Ausdrucke seiner Anschauung gebraucht hat, in die Form Ἰησοῦς, die seiner Erklärung entsprechen möchte? Wollte aber Grimm mit Philippi behaupten, dass Paulus die κυριότης nie in Beziehung zur Menschwerdung gesetzt habe, dass also das „κύριος Ἰησοῦς V. 9“ auf das „Χριστόν καταγαγεῖν V. 6“ nicht bezogen sei: so möchte sich diese Behauptung auch gegenüber 1. Kor. 12, 3 nicht festhalten lassen.

selbe Herr aller, Reichthum ausströmend auf alle und jede, die ihn anrufen. Denn Jeder, der da den Namen des Herrn mag anrufen, wird errettet werden. Wenn aber diese Universalität zum Wesen der Glaubensgerechtigkeit gehört, so ist damit also (οὖν V. 14) auch eine universelle Verkündigung gefordert. Wie nun also bei dieser universellen Bestimmung des Glaubens, folgert daher Paulus, mögen sie anrufen, an den sie nicht gläubig wurden; wie aber mögen sie gläubig werden an den, von dem sie nicht hörten; wie aber mögen sie hören ohne einen, der da verkündigt; wie aber mögen sie verkündigen, falls sie nicht als Apostel gesandt sind, gleichwie die Schrift sagt: wie lieblich die Füße derer, die da Heilsames frohverkündigen?

Damit hat Paulus den Wesensunterschied einer Gerechtigkeit, die aus einem Gesetze, und einer Gerechtigkeit die aus Glauben kommt, aufgewiesen. Die eine gründet sich auf ein Gesetzesgebot und fordert die That des Menschen, der in einem äusseren Werke das Gebot zur Erfüllung bringen soll; die andere gründet sich auf ein Verkündigungswort und fordert den Glauben des Menschen der in innerer Herzenshingabe an das Wort Gottes desselben gewiss sein und diese Gewissheit bekennen soll. Und während das Gesetz (Mosis) nur denen Gerechtigkeit verheisst, die seine Gebote durch die That erfüllen, verheisst der Glaube Gerechtigkeit und Leben allen nur Gläubigen. Bei diesem Gegensatze der Aeusserlichkeit und Besonderheit mit der Innerlichkeit und Allgemeinheit hebt die eine Gerechtigkeit die andere auf. Und so hat denn Paulus bewiesen, dass Ende eines Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für Jeden, der da gläubig ist, (V. 4) und damit hat denn Paulus auch das Wesen der *ἀγνοία* Israels dargestellt (V. 3).

Jetzt wendet er sich zu der entscheidenden Vorstellung zurück, zu dem: οὐχ ὑπετάγησαν (V. 3) und sucht die entscheidende Frage nach dem Grunde des Unglaubens Israels zu lösen (10, 16 — 11, 11. 12).

Aber nicht Alle gehorsamten dem Evangelium, heisst

es mit Aufnahme des Grundgedankens von V. 11–15 und dem παντὶ τῷ πιστεύοντι V. 4. Das befremdende der Thatsache selbst löst Paulus sofort durch Hinweis auf ein Prophetenwort, das diesen Unglauben vorverkündet. Jesaias nämlich spricht: Herr, wer wurde gläubig dem uns Hören¹⁾?! Im Gegensatz zu diesem Worte des Propheten das den Grund des „οὐ πάντες ἰπήκουσαν“ auf ein οὐκ ἐπίστευσαν zurückführt, lässt nun Paulus von einem Gegner einen anderen Grund aufstellen, den er aber sofort als einen irrigen abwehrt²⁾. Aber ich behaupte — so lässt Paulus einwerfen — doch nicht etwa sie hörten nicht? Nein vielmehr — so begründet Paulus mit freudigem Selbstgefühl sein μὴ — über die ganze Erde hin ging aus ihre Stimme, und zu den Enden der Welt ihre Gottesworte. An Stelle des abgewiesenen Grundes stellt aber der abgewiesene Gegner einen anderen für den Unglauben Israels auf. Aber ich behaupte, entgegnet er, — doch nicht Israel erlangte keine Kenntnis? (von dem Evangelium, das über die Welt hin allen ohne Unterschied solle verkündet werden, Juden wie Heiden und glaubte deshalb einem solchen Evangelium nicht³⁾). Zur Abwehr auch dieses Grundes weist Paulus den judenchristlichen Gegner auf die Schrift hin. Als der erste spricht Moses: Ich werde euch in Eifer setzen an einem Nicht-Volke, an einem unverständigen Volke werde ich euch in Zorn setzen, Jesaias

1) Ἀκοή ist hier, wie Gal. 3, 2. 4, subjectiv = das Hören. Die Worte V. 17 aber hätten wohl vor V. 16, haben aber nicht nach V. 16 eine Berechtigung im Zusammenhange einer paulinischen Gedankenbewegung. Denn sie zeigen den Entstehungsgrund des Glaubens der Menschen auf, während Paulus sich anschickt, den Grund für den Unglauben Israels aufzusuchen. Uebrigens haben schon die Alten, welche Χριστοῦ entweder in θεοῦ änderten oder ganz wegliessen, mit Recht gesehen, dass „ἡ ἀκοή διὰ ὑμῶν Χριστοῦ“ eine nicht-paulinische Vorstellung ist. Doch könnte man sich für die Aechtheit der Worte auf 11. 6 berufen, um einen Seitensprung des paulinischen Denkens zu rechtfertigen, wenn diese Worte echt wären.

2) Diesen Sinn der eigenthümlichen dialektischen Formel: (ἀλλὰ) λέγω-μὴ etc. muss man sich klar machen, um die folgende Entwicklung bis 11, 11 im Sinne des Paulus zu verstehen.

3) Zum Sinne cf. Jes. 42, 9; Joh. 13, 19; 14, 29.

aber erkühnt sich sogar und spricht: gefunden wurde ich von denen, die mich nicht suchen, offenbar wurde ich denen, die nach mir nicht fragten. Zu Israel aber gewendet spricht er: den ganzen Tag breitete ich meine Hände aus zu einem ungehorsamenden und widerredenden Volke¹⁾.

Wir sehen hier aus der Form der ausgesprochenen Gedanken die Absicht des Paulus in seiner Gedankenbewegung. Dieser ist V. 16 an den entscheidenden Punkt seiner Ausführung gekommen, die andere Seite der räthselhaften und schmerzvollen Wirklichkeit, den Unglauben des Volksmehrs von Israel auf seinen Grund zurückzuführen und zwar auf einen Grund, bei welchem seine Versicherung *οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (9, 6) ihre Wahrheit aufzeige. Um aber nun die Anerkennung des wahren Grundes jener räthselhaften Wirklichkeit, auf welche für ihn zum Zweck der Versöhnung der jüdischen Gläubigen alles ankommt, richtig vorzubereiten, stellt er die unwahren Gründe, mit denen eine oberflächliche und irreligiöse Betrachtung jene Thatsache sich erklären will, in dialektischer Bewegung selber sich gegenüber, um durch Abweis der möglichen Gründe die endliche Anerkennung des wahren Grundes vom Denken der jüdischen Gläubigen zu erzwingen. Und so hat denn nun Paulus zwei Erklärungsgründe, mit denen eine oberflächliche, nicht religiös denkende Betrachtungsweise jener räthselhaften

1) V. 19b und V. 20 und wieder VV. 19b 20 und V. 21 müssen in gleichem Grundsinne verstanden werden. Die Verse sollen beweisen, dass der Erklärungsgrund für den theilweisen Unglauben Israels (V. 16), der hergenommen werde aus dem: *Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω* Israel erlangte keine Kenntniss von dem universalen Evangelium, nicht stichhaltig sei. Denn schon in Mose habe Gott zu Israel gesprochen: Ich werde euch in Eifer setzen an einem Nicht-Volke, in Jesaias aber habe Gott sogar gesprochen einerseits: gefunden wurde ich von denen, die mich nicht suchen; andererseits zu Israel gewendet: den ganzen Tag breitete ich meine Hände aus zu einem ungehorsamen und widersprechenden Volke. So habe also Israel Kenntniss erlangt von einer Verkündigung Gottes sowohl an die Heiden, obwohl sie Gott nicht suchten, als auch an Israel, obwohl es Gott nicht gehorsame.

Thatsache des Unglaubens Israels sich begnügt, zurückgewiesen. Bei Israel selber den Grund zu suchen in dem Sinne, dass der ungläubige Theil Israels von dem universalen Evangelium keine Kunde oder doch keine auf dasselbe vorbereitende Kenntniss empfangen habe, erklärt jene räthselhafte und schmerzliche Thatsache nicht.

Damit wendet sich Paulus zur Entgegenstellung eines anderen möglichen Grundes, den eine schon tiefere, religiöse Betrachtung geltend macht, wenn sie jene Thatsache auf den Willen Gottes zurückführt. Ich behaupte nun also, fährt Paulus fort, bei dieser Sachlage, wo als Grund des *οὐ πάντες ὑπήκουσαν* weder behauptet werden kann: sie hörten das Evangelium nicht, noch Israel kannte das Evangelium nicht — doch nicht etwa es verstieess Gott sein Volk? Diese Folgerung ist unter der Voraussetzung ausgesprochen, dass der ungläubig gebliebene Theil Israels das Volk Gottes darstelle und die Wirklichkeit seines Unglaubens doch auf den weltgestaltenden Willen Gottes müsse zurückgeführt werden. Aber diese Voraussetzung ist irrig und irreligiös. Weder ist das Mehr Israels das Volk Gottes, noch kann eine richtige Anschauung von Gott eine Verstossung des einmal von Gott erwählten Volkes von seiten Gottes denken. Darum weist Paulus diese Folgerung mit Abscheu zurück und begründet den Zurückweis durch Widerlegung der falschen Voraussetzungen. Das sei ferne! wehrt Paulus ab. Denn ja auch Ich bin Israelite, aus dem Samen Abrahams, dem Stamme Benjamins. Und er fährt nun fort, den in diesem Ausspruche liegenden Gedanken asyndetisch anknüpfend: Nicht verstieess Gott das Volk sein, welches er zuvor-erkannte¹⁾. Den Beweiss hierfür — dass Gott nicht

1) Meyers Deutung des *καὶ γὰρ ἐγὼ* etc., dass die Worte das *μὴ γένοιτο* motiviren, insofern Paulus jenes *ἀπόστατο* schon als ächter Israelit patriotischer Weise nicht einräumen konnte, müsste ausgedrückt sein: *καὶ γὰρ εἰμι Ἰσραηλῆτης . . . οὐ γὰρ ἀπόστατο* = etenim Israelita sum. Durch Eintritt des *ἐγὼ* heissen jedoch die Worte: nam etiam ego sum Israelita. Diese Worte hätten aber in der Erklärung Meyers nur einen Sinn, wenn der Gedanke wäre: denn ich bin auch Israelite

das Volk verstossen hat, welches er zuvor erkannte — liefert Paulus aus der Schrift. Oder wisst ihr nicht, fährt er fort, was beim Elias die Schrift spricht? Wie er bei Gott eintritt gegen Israel: Herr, deine Propheten tödteten sie, deine Altäre stürzten sie und ich blieb allein übrig und sie suchen mein Leben. Dagegen aber, was sagt zu ihm der Gottesspruch: Uebriggelassen habe ich mir selber 7000 Männer, die da kein Knie beugten dem Baal. Aus dieser Wirkungsweise des göttlichen Heilswillens zieht Paulus V. 5 für die Gegenwart den Schluss: Gleicherweise nun also wurde auch in der gegenwärtigen Zeitfrist ein Ueberbleibsel nach Gnadenauswahl¹⁾. Damit hat Paulus nun bewiesen, dass die Thatsache V. 16 durch den Grund eines: *ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ* nicht erklärt werden könne, weil ja ein Theil des Volkes nicht verstossen ist,

. . und ziehe deshalb die — gleiche Folgerung. Den Gedanken des Paulus aber offenbart das folgende Asyndeton = denn auch ich, der *ποτὲ θεόμαχος*, bin ein leuchtendes Beispiel, dass Gott sein Volk, die Israeliten — etwa um seines Unglaubens willen — nicht verstösst d. h. sein Volk, welches er zuvorerkannte, wie mich. Denn das: *ὃν προέγνω* kann an dieser Stelle wegen des Zusammenhanges (cf. V. 4. 5) nicht Bestimmung, sondern nur Beschränkung des Begriffes *ὁ λαὸς αὐτοῦ* sein.

1) Mir will V. 6 als eine zwiefältig (Gal. 4, 25) ausgespinnene Reflexion über den Gedanken des Paulus V. 5 erscheinen, etwa um die Verknüpfung von Gnade und Werk im religiösen Bewusstsein der Judenchristen zu Gunsten der Gnade zu entscheiden. Natürlich wird die Reflexion des Exegeten immer einen Grund finden können, um einen solchen Seitensprung des paulinischen Denkens als passend oder nothwendig für den Zusammenhang darzustellen. In der Gedankenbewegung aber des Paulus scheinen die Worte beziehungslos nach rückwärts und vorwärts, man müsste denn behaupten, Paulus habe dieselben auf einen Gedanken im Bewusstsein dessen bezogen, der V. 1 die Folgerung: *ἀπόσατο ὁ θεός* aus der Voraussetzung gezogen, dass Gott sein Volk um seines Werkes willen d. h. um seines Unglaubens willen verstossen habe, und wolle nun betonen, dass auch die Auswahl in Folge nicht Werkes, sondern Gnaden geschehen sei. Oder man könnte sagen, Paulus, der an dieser Stelle auf den Grundgedanken des ersten Theiles der Ausführung V. 6—29 zurückgeht, habe die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen wollen, diesen Grundgedanken zu repetiren.

dass also jener Grund anders gefasst werden müsse, wenn er ein Richtiges aussprechen solle. Diese richtige Fassung stellt nun Paulus als Ergebnis der vorhergehenden Gedankenbewegung auf. Was ist denn nun also das Ergebnis? fragt Paulus. Und antwortet: wonach Israel gestrebt hat (entweder Gerechtigkeit vor Gott zu erringen (9, 31. 32) oder als Volk Erbe der Verheissungsgüter zu werden,) das hat es nicht erreicht; die Auswahl aber hat es erreicht, die übrigen aber wurden mit Blindheit angethan, wie die Schrift sagt: es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung, Augen um nicht zu sehen, Ohren um nicht zu hören, bis auf den heutigen Tag¹⁾.

So hat denn Paulus nachgewiesen, dass die widerspruchsvolle und schmerzliche Wirklichkeit des Unglaubens der Masse Israels nur als eine That Gottes selbst, dass die Unwissenheit Israels (10, 3) nur als eine Blendung durch Gott könne begriffen werden. Aber hiermit bleibt das Räthsel noch immer ungelöst. Denn nun erhebt das teleologische Denken sofort die Frage nach dem Zwecke dieser Blendung Israels. Und erst die Angabe des Zweckes Gottes in dieser Blendung giebt den wahren Erklärungsgrund für die Thatsache des Unglaubens der Nichtauswahl Israels. Ich behaupte nun also, fährt Paulus unmittelbar fort, bei dieser Sachlage, wo Gott die übrigen blendete — doch nicht sie stiessen an, damit sie fielen? Diese Folgerung ist nun freilich unter der nicht unrichtigen Voraussetzung gezogen, dass jene Thatsache der Wirklichkeit in Wahrheit nur begriffen werde, wenn sie als Zweck Gottes aufgezeigt sei, aber diese Voraussetzung verfehlt es darin, dass sie irreligiös Ungöttliches als Zweck Gottes setzt, und vergisst, dass in der göttlichen Welt-

1) Die Behauptung des Verf. (Ztschrft f. wiss. Theol. 72 p. 455), dass Paulus V. 9. 10 weder überhaupt, noch grade hier (cf. 9, 1—5) gesprochen haben könne, (cf. auch den Widerspruch von V. 10 mit V. 16—32), scheint wenigstens die Zustimmung von Lipsius gefunden zu haben. (Protestantenbibel II, 589). Die Worte schliessen sich übrigens an die aus der Erzählung von der Kreuzigung (Mat. 27, 34. 48) allbekannten Worte Psal. 68, 22!

waltung die unmittelbaren Zwecke immer wieder zu Mitteln werden für den Endzweck. Daher weist Paulus auch diesen Erklärungsgrund für den Unglauben Israels noch zurück und stellt ihm nun endlich den rechten Grund gegenüber, der den Unglauben Israels innerhalb der göttlichen Heilsweltordnung teleologisch als Mittel für den göttlichen Endzweck begreift. Das sei ferne! ruft Paulus aus, sondern durch ihre Verfehlung (V. 16. 9, 32. 33) kam Heilserrettung den Heiden, um sie (wieder) in Eifer zu setzen d. h. der Unglaube Israels ist als That Gottes auch Zweck Gottes, aber dieser Zweck ist nur Mittel für einen anderen Zweck, den Heiden die Heilserrettung zu vermitteln, wie auch dieser weitere Zweck nur wieder Mittel wird für den Endzweck, durch die Errettung der gläubig gewordenen Heiden auch Israel zum Glauben und zur Errettung in Eifer zu setzen. Damit hat Paulus endlich den letzten und wahren Erklärungsgrund für den Unglauben des Volksmehr von Israel gewonnen. Er hat das Räthsel der befremdenden That- sache für das religiöse Bewusstsein des jüdischen Gläubigen gelöst, dadurch dass er die Thatsache in religiöser Anschauung als den Willen und die That Gottes und diese That Gottes als Mittelzweck innerhalb der Heilsweltordnung Gottes nachgewiesen hat, als Mittel zur Beseligung der Heiden. Aber er hat auch zugleich diesen Zweck der Heilserrettung der Heiden schon wieder als Mittelzweck für einen Endzweck aufgezeigt, den, die Juden zum Glauben zu reizen, um ebenfalls zum Heile errettet zu werden. Und mit dieser Andeutung hat er begonnen die letzte Lösung vorzubereiten, durch die Aussicht auf die endliche Errettung auch des ungläubigen Israel den Schmerz des national empfindenden Gemüthes zu stillen, ja diesen Schmerz zu erhebender Freude umzuwandeln. Denn war der Unglaube der Juden nicht etwa der Juden Schuld sondern Gottes That zum Heil der Heiden, so dringt in das jüdische Gemüth die erhabene Freude, dass Israels Leiden der Welt Seligkeit geworden ist und die Hoffnung steigt im Gemüthe auf, dass wenn einmal Israels gottgestaltetes Schicksal Mittel ist für die Gestaltung

des Weltschicksals, dann auch der dereinstige Glaube Israels noch viel grösseres Heil der Welt bringen werde, als sein Unglaube gebracht hat. Das ist es, was Paulus daher unmittelbar an den letzten wahren Erklärungsgrund anknüpft. Wenn aber ihre Verfehlung, so schliesst er, Reichthum der Welt und ihre Minderung Reichthum der Heiden geworden, um wie viel mehr wird es ihre Vollheit sein!

Aber hier ist nun zu beachten, dass, logisch betrachtet, mit V. 12 eine neue Wendung des Gedankens eingetreten ist, auf welche die Worte *εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτοῖς* vorbereitet haben. Denn mit V. 11 ist auch im Bewusstsein des Paulus die Entwicklung beendet, in welcher der wahre Grund für den Unglauben des Gesamtvolkes angegeben ist. Hieran schliesst sich das letzte Glied in der Ausführung des Thema, dass endlich auch ganz Israel wird errettet werden und damit die Verheissung an Israel wird zur Erfüllung gekommen sein. Die Gewissheit dieser Zukunftsaussicht wird mit dem Gedanken eingeleitet, dass, wenn doch Israels Geschick Mittel ist für die Gestaltung des Weltgeschickes und wenn nun die Wirklichkeit beweist, dass Israels Unglaube schon Errettung der Heiden geworden, so um so mehr zu schliessen sei, dass Israels Glaube und Errettung Heilsvollendung der Welt bringen werde.

Bei dieser Wendung des Gedankens richtet Paulus seine Rede an die Heiden. Denn hier, wo Israels Verfehlung und Verstossung (in der Heilsordnung Gottes) als Mittel des Heils für die Heiden sich darstellt, hat die Mahnung an die Heiden ihr Recht, über das theilweise und zeitweise verstossene Israel sich nicht zu überheben und zu frohlocken. Wir müssen dabei voraussetzen, dass in Rom die gläubigen Heiden, wie es begreiflich ist, und zwar grade die dem Evangelium des Paulus zugewandten Heiden über den Unglauben und die Ausstossung Israels in unedler Weise jubelten, als ob Gottes heilsweltordnender Wille die erwählten Heiden an Stelle der verworfenen Juden zum Volke des Heils berufen habe, müssen voraussetzen, das grade dadurch der national religiöse Schmerz

der Judenchristen zur Verbitterung gesteigert, und die Spaltung der Gläubigen in verschiedene Gemeindekreise wesentlich verursacht wurde. Mit V. 12 also, mit dem Schlusse von der Gegenwart, wo der Unglaube der Juden und ihre Minderung den Heiden und der Welt Heilserrettung gebracht habe, auf die Zukunft, wo der Glaube der Juden und ihre Ergänzung der Welt und den Heiden grösseres Heil bringen müsse, wendet sich Paulus an die Heiden mit der Mahnung ihren Uebermuth gegen die Juden fahren zu lassen. Und auch diese Wendung geschieht in dem Interesse, mit seinem Evangelium und mit ihm selber das Gemüth der Judenchristen zu versöhnen, das zu dem Misstrauen geneigt sein konnte, es habe Paulus und sein Evangelium jenen herzkränkenden Uebermuth hervorgeufen. Euch aber sage ichs den Heiden, fügt er ein, damit diese beherzigen, was er eben gesagt hat und im Zusammenhange damit weiter sagen wird. Er verkündet ihnen zunächst, dass ganz in diesem Sinne der göttlichen Heilsweltordnung, welche die Heilsvollendung der Welt von der Heilserrettung Gesammtisraels abhängig gemacht hat, auch er sein Heidenapostolat führe. Grade insoweit nun also (bei der V. 12 ausgesprochenen Sachlage) ich — im Gegensatze zu den andern, den Judenaposteln — Heidenapostel bin, so verherrliche ich meinen Dienst in dem Begehren, ob ich wohl möchte in Eifer setzen mein Fleisch und erretten etliche aus ihnen¹⁾. Warum aber nun grade Paulus

1) In dem Hauptsatze: *δοξάζω τὴν διακονίαν μου, ἕως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα* ist *ἕως*, wie sonst, Ausdruck eines subjectiven Zweckes, dessen Verwirklichung das Subject nicht von seinem, sondern von einem andern, von Gottes Willen abhängig weiss. Beide Glieder des Hauptsatzes sind dem Nebensatze *ἐφ' ὅσον . . . ἀπόστολος* gegenüber als logische Einheit zu denken. Das *ἐφ' ὅσον* bezieht und beschränkt nun den Hauptsatz auf den Nebensatz nicht im zeitlichen Sinne. Denn das würde ein Unmögliches setzen, eine Zeit, in welcher Paulus aufhören würde Heidenapostel zu sein (cf. Gal. 4, 1. 1 Kor. 7, 39. Röm. 7, 1). Das *ἐφ' ὅσον* drückt also eine logische Beziehung und Beschränkung des Hauptsatzes auf den Nebensatz aus (cf. Mat. 25, 40. 45.) Der Gedanke ist also: Ich verherrliche (thatsächlich) meinen Aposteldienst mit dem Wunsche, Juden zu erretten, insoweit ich Heidenapostel bin. Die Wahrheit dieses Gedankens gründet sich

als Heidenapostel seinen Dienst mit dem Wunsche so energisch betreibt und verherrlicht, um Juden in Eifer zu setzen und zu erretten — das begründet er dadurch, dass von dem Glauben der Juden das endliche Heil der Heiden und der Welt abhängig ist. Denn wenn, spricht er, ihre Verstossung Versöhnung der Welt wurde, was wird ihre Aufnahme sein anders, als Leben aus Toten?

Aber wenn Paulus nun ausgesprochen hatte, dass die Errettung der Heiden auch nur Mittelzweck sei in der göttlichen Heilsweltordnung zu dem Endzwecke das ungläubige Israel in Eifer zu setzen; wenn er deshalb den Heiden kund gethan hatte, dass er seinen Dienst so energisch betreibe, um dies ungläubige Israel in Eifer zu setzen, weil ihre Annahme endlich das höchste Heilsgut bringen werde; so tritt er damit einer Anschauung der Heiden entgegen, welche gestützt auf die vorliegende Thatsache der Wirklichkeit in ihrem Verstande die Folgerung gezogen haben (cf. V. 25: *ἵνα μὴ ᾗτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι*), dass Gott das ungläubige Israel ein für allemal verstossen,

darauf, dass das Heilsendschicksal der Heiden durch die Errettung der Juden bedingt ist. Deshalb verherrlicht also Paulus seinen Dienst mit dem Zwecke Juden zu erretten grade im Interesse der Heiden. Die Hervorhebung des *ἐγὼ* stellt aber den Paulus den anderen Aposteln, den Judenaposteln, gegenüber. Dass die übrigen, die Judenapostel, ihr Amt verherrlichen um Juden zu erretten — das versteht sich. Dass aber Paulus als Heidenapostel dies thut, das ist das Eigenthümliche, das nicht Erwartete. Daraus erklärt sich nun das affirmative *μέν*. Haupt- und Nebensatz stehen in kausalem Verhältnisse; aber sie verhalten sich adversativ. Man sollte denken, Paulus verherrliche seinen Dienst, um Juden zu erretten im Interesse der Juden, nicht der Heiden. Darum hebt Paulus die Wirklichkeit des adversativen Grundes durch *μέν* hervor. Es ist, wie das *μέν* des concessiven Kausalsatzes. Das *οὖν* endlich nimmt den durch V. 18a unterbrochenen Gedanken V. 12 wieder auf. Denn eben darauf, dass das Heil der Heiden durch den Glauben des jetzt noch ungläubigen Israel bedingt ist, beruht es, dass Paulus grade insoweit eben er Heidenapostel ist, seinen Dienst verherrlicht mit dem Streben, Juden zu erretten.

Der Gedanke ist eine feine Wendung, um den heidnischen und jüdischen Gläubigen zu sagen, dass Paulus seinen Heidenaposteldienst so energisch betreibe für die Juden im Interesse der Heiden, dass das Schicksal der Heiden eben bedingt sei durch das der Juden.

und die Heiden an ihre Stelle gesetzt habe. Gegen diese Selbstklugkeit der Heiden, den Grund ihres übermüthigen Frohlockens, wendet er sich nun im weiteren Fortschritte des Gedankens. Wenn aber der Erstlingskuchen heilig, so auch die Masse, und wenn die Wurzel heilig, so auch die Zweige. Wenn aber etliche der Zweige ausgebrochen wurden, du aber, ein Wildölbaumsschoss, eingepfropft wurdest an ihrem Orte und Mitgenosse wurdest der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaums: so überhebe dich nicht der Zweige; wenn du dich aber überhebst, bedenke, nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich. Damit hat Paulus die Heiden zunächst darauf hingeführt, dass, wenn sie auch sich rühmen möchten an der Stelle der ausgebrochenen Zweige zu stehen, sie doch in demüthiger Bescheidenheit anerkennen müssen, dass sie nur von der heiligen Wurzel Israels getragen werden. Dem werden nun wahrscheinlich also bei dieser Sachlage, wo wilden Oelbaums Schösslinge, an der Stelle ausgebrochener Zweige eingepflanzt, von der Wurzel Israels getragen werden, die Heiden entgegen: „ausgebrochen wurden Zweige (von Gott, als das von ihm bestimmte Mittel zu seinem Zwecke,) damit ich eingepflanzt würde“. Und so bliebe den Heiden doch etwa immer ein gewisses göttliches Recht der Freude wider die ausgebrochenen Zweige Israels. Die Thatsache erkennt Paulus an, aber die Freude dämpft er zur Demuth und zur Furcht. Ganz recht! gesteht er zu. Durch ihren Unglauben wurden sie ausgebrochen; du aber, durch deinen Glauben stehst du. Denke nicht hoch, sondern fürchte. Denn wenn Gott der naturgemässen Zweige nicht schonte, wird er auch deiner nicht schonen. Und so wandelt denn Paulus das Frohlocken unheiligen Uebermuthes in die Demuth ehrfürchtiger Scheu und reinigt das Gemüth der Heiden von jeder unfrohen Empfindung, durch deren Ausbruch sie das Gemüth des gläubigen Israel verwunden. Schauet nun also bei diesem Walten Gottes, mahnt er die Heiden, Güte und Strenge Gottes, und zwar über die da fielen, Strenge, über dich aber Güte Gottes, falls du beharrst bei seiner Güte; sonst wirst auch du ausge-

brochen. Und jene dagegen, falls sie nicht beharren bei ihrem Unglauben, werden eingefropft werden; denn Macht hat Gott wiederum sie einzupflanzen. Wenn nämlich du aus dem natürlichen Baume ausgebrochen wurdest, dem Wildölbaume, und wider Natur eingefropft wurdest in den Edelölbaum, um wie viel mehr werden diese, die natürlichen (Zweige) eingefropft werden in ihren eigenen Oelbaum.

Damit hat Paulus die Mahnung an die Heiden vollendet, zu welcher er den Anlass ergriffen hatte, als er in der Lösung des heilsgeschichtlichen Räthfels und in dem Aufweise des göttlichen Zweckes für den Unglauben der Nicht-Auswahl Israels in der Heilsweltordnung dahin gelangt war, diesen Unglauben als das göttliche Mittel zur Heilserrettung der Heiden zur Erkenntniss zu bringen. Aber schon hatte er angedeutet, dass auch diese Errettung der Heiden nur wieder Mittel sei zu dem Zwecke, das Ungläubige Israel in Eifer zu setzen, und hatte auf die Wiederannahme Israels von Seiten Gottes als Vorbedingung für den Eintritt des ewigen Heils hingedeutet. Und zu diesem durch die Mahnung an die Heiden unterbrochenen Gedanken als Schluss der ganzen Gedankenreihe, in welcher das heilsgeschichtliche Räthfel sich befriedigend löst, wendet sich nun Paulus zurück. Und wenn er in der Teleologie der göttlichen Heilsweltordnung den Unglauben eines Theils von Israel als Mittel zur Errettung der gesammten Heiden, die Errettung der Heiden als Mittel wieder zur Errettung des gesammten Israel nachgewiesen hat: so schwindet der Widerspruch des geschichtlich-religiösen Bewusstseins der jüdischen Gläubigen mit der Thatsache des Unglaubens des Volkes Gottes, so schweigt der Schmerz des nationalreligiösen Gemüthes über die Wirklichkeit dieses Unglaubens der Volksgenossen, so weicht das Misstrauen der zweifelnden und gereizten Seele gegen das Evangelium und die Wirksamkeit des Heidenapostels. Paulus richtet aber diesen Nachweis, der doch für den geängsteten Geist und das wunde Gemüth der jüdischen Gläubigen bestimmt ist, noch an die Heiden-

christen, weil diese in eigener klügelnder Reflexion den Unglauben Israels anders gedeutet hatten (V. 23) und dadurch zu lieblos unfrohem Thun gegen die gläubigen Juden fortgerissen waren.

Denn Brüder, so beginnt Paulus, in betreff des hier vorliegenden Heilsgeheimnisses, damit ihr nicht bei euch selber klug seiet, will ich, dass ihr wohl wisset, dass Blendung einem Theile nach Israel geschah, bis die Vollzahl der Heiden würde eingegangen sein, und auf diese Weise ganz Israel wird errettet werden, gleichwie die Schrift sagt: kommen wird von Sion her der Erretter, abwenden wird er Unfrömmigkeiten von Jakob; und das ist ihnen der von mir ausgehende Bund, wann ich werde hinweggenommen haben ihre Sünden. Diese endliche Errettung Israels ruht aber sicher auf der Unwandelbarkeit Gottes und der einmal geschehenen Wahl Israels. Darum fährt Paulus fort: zwar rücksichtlich des Evangeliums¹⁾ sind sie Feinde um euretwillen, rücksichtlich der Erwählung aber sind sie Geliebte um der Väter Willen. Denn der Reue bar sind die Gnadenerweise und ist die Berufung Gottes²⁾. Wie sich aber dieses religiöse Axiom im vorliegenden Falle geschichtlich verwirklicht hat, das zeigen die erläuternden Worte: wie nämlich ihr einstmals ungehorsam wurdet Gott, jetzt aber Erbarmen findet durch dieser Ungehorsam, so nun auch wurden diese jetzt ungehorsam durch

1) D. h. zu dem Zwecke, damit durch die Verstockung Israels die Frohbotschaft zu den Heiden gebracht werde (s. die Darstellung der Apostelgeschichte).

2) Die Worte lassen einen Blick thun in die Entstehung der ἀποκάλυψις dieses μυστήριον im Geiste des Paulus. Die Lösung des heilsgeschichtlichen Räthsels, die endliche Errettung und also der schliessliche Glaube Gesamtisraels, ist allerdings ein Postulat des religiösen Gemüthes der Juden. Aber die Art und Weise der Lösung ist das Ergebnis des in jüdischer Weltanschauung teleologisch denkenden Geistes, der aus einer gegebenen bestimmten Gottesanschauung in Verbindung mit einer gegebenen festen geschichtlichen Wirklichkeit die nothwendigen Consequenzen zieht. Die ganze Gedankenbewegung Cap. 9—11 ist ein Beleg für das, was Paulus mit seinem Worte 1. Kor. 2, 10 hat zum Ausdruck bringen wollen.

das Erbarmen über euch, damit sie auch selber Erbarmen fänden. Es beschloss nämlich Gott die Gesammten in Ungehorsam, damit er der Gesammten sich erbarme.

Und von freudigem Staunen ergriffen über die wunderbaren Wege der Heilswaltung Gottes, der hoch über allem menschlichen Klügeln wider alles Erwarten seinen Heilswillen dennoch verwirklicht, bricht Paulus zum Schlusse in den Preis Gottes aus: O Reichthumstiefe sowohl der Weisheit als der Erkenntnis Gottes! Wie unausforschbar sind seine Entscheidungen und unausspürbar seine Wege! Denn wer erkannte des Herrn Sinn, oder wer ward sein Mitberather?! Oder wer gab ihm zuvor und wird Vergeltungsgabe empfangen?! Denn von ihm und durch ihn und für ihn ist alles. Ihm der Preis in Ewigkeit, Amen!¹⁾

1) Für die obige Darstellung des Gedankenganges von Cap. 9—11 verweist Verf. auf seine S. 95 angeführte Recension des Römerbriefes von Hofmann, in welcher Verf. die Gedankenbewegung dieses Abschnittes zum ersten Male glaubt aufgewiesen und damit auch den Gedankeninhalt schärfer, als sonst, bestimmt zu haben.

Lipsius (Protestantenbibel II p. 571 sqq.) stimmt hier nicht überall mit dem Verf., zunächst nicht in der Auffassung der Gedankenbewegung und Gedankengliederung. „In drei Abschnitten, behauptet Lipsius, entledigt sich der Apostel seiner Aufgabe — das Bedenken zu zerstreuen, dass Gott sein erwähltes Bundesvolk verstossen haben, also seinen Verheissungen ungetreu geworden sein müsste —: zuerst (9, 6—29) weist er die jüdische Auffassung der dem Volke Israel gegebenen Verheissung und damit die Einrede gegen die anstössige Thatsache (?), als streite dieselbe mit Gottes Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit zurück; sodann (9, 30 — 11, 10) sucht er die Thatsache(?) selbst aus dem Wesen des göttlichen Heilswillens, welcher die „Gerechtigkeit“ eben an den Glauben knüpft, zu begreifen; zuletzt (11, 11—36) sucht er das jüdisch-christliche Bewusstsein mit dieser Thatsache(?) dadurch zu versöhnen, dass er auf den letzten Zweck derselben zurückgeht und den Widerspruch zwischen der Verheissung an Israel und der zeitweiligen Uebergang des Volkes zu Gunsten der Heiden durch den Hinweis auf die göttliche Heilsordnung löst, in welcher die Berufung der Heiden an die Stelle der Juden nur das Mittel ist, alle als ungehorsame darzustellen, damit die Gnade sich aller erbarme.“

Verf. zweifelt, dass hierin der Gedankeninhalt und Gedankengang

Sehen wir jetzt, wie Volkmar den Gedankengang dieser Ausführung begriffen hat. Volkmar fasst in dem ersten — dem dogmatischen — Haupttheile des Briefes (1, 16 — 11, 36) gegenüber dem ersten Lehrtheile 1, 17 — 8, 36 die

des Abschnittes, wie er im Bewusstsein des Paulus gelebt hat, zum Ausdruck gebracht ist.

In betreff des ersten Abschnittes stimmt Lipsius in der Auffassung des einzelnen mit dem Verf. Der Abschnitt umfasst drei Glieder 9, 6—13; 9, 14—21; 9, 22—29. Das erste Glied führt den Nachweis, dass die Verheissung Gottes nicht den leiblichen Angehörigen Israels als solchen, sondern lediglich den nach Gottes freiem Willen Erwählten gilt und stellt damit — wie Lipsius zu V. 10—14 hinzusetzt — das Gesetz hin, nach welchem der Heilswille Gottes sich wirksam erweist. Das zweite Glied enthält eine Rechtfertigung dieses eine Auswahl ordnenden göttlichen Rathschlusses d. h. also dieses Wirkungsgesetzes des göttlichen Heilswillens aus dem göttlichen Allmachtswillen. Das dritte Glied spricht die Anwendung aus — dieses Gesetzes des göttlichen Heilswillens — auf die unter den Juden getroffene Auswahl und auf die gleichzeitige Berufung von Heiden.

Ist aber dies der Gedankeninhalt der einzelnen Glieder des Abschnittes, so ist der Grundgedanke desselben von Lipsius nicht scharf zum Ausdruck gebracht. Die „anstössige Thatsache“, um welche es sich in diesem Abschnitte handelt, ist der Glaube und die Auswahl eines Theiles von Israel in Verbindung mit Heiden als anscheinender Beweis dafür, dass die Verheissung Gottes an Israel hinfällig geworden ist. Und der Grundgedanke des Abschnittes ist der Nachweis, dass die Thatsache des Glaubens und der Berufung nur eines Theiles von Israel kein Beweis sei für die Meinung der jüdischen Gläubigen, als ob diese Thatsache mit der Verheissung Gottes an Israel in Widerspruch stehe, da sie dem von Anfang an für die Verheissung an Israel bestehenden Wirkungsgesetze des göttlichen Heilswillens entspreche.

Für den zweiten Abschnitt, den Lipsius aufstellt (9, 30 — 11, 10), ist zunächst zu beachten, dass „die Thatsache“, welche Paulus hier zu begreifen sucht, eine andere ist, als in dem ersten Abschnitte (9, 6—29). Am Schlusse dieses Abschnittes (9, 29) bleibt Paulus stehen (ὁὗ V. 30), um die in dieser Ausführung enthaltene und aus ihr hervorgehende Folgerung auszusprechen. Diese Folgerung ist, dass nach dem auch in der Gegenwart wirksamen Gesetze des göttlichen Heilswillens (9, 22—29) Heiden Gerechtigkeit erlangt haben, Israel aber nicht. Grund ist, dass Israel nicht in Folge Glaubens Gerechtigkeit erstrebte. Und diese so begründete Thatsache wird Gegenstand der folgenden Ausführung. Während also 9, 6—29 um

Ausführung Cap. 9—11 als den zweiten Lehrtheil. Er giebt diesem zweiten Lehrtheile die Ueberschrift: die Verwirklichung des Heils für alle, und fasst ihren Grundgedanken in die Worte: für alle Menschen, wenn sie christ-

die Aufhellung des Räthsels es sich handelte, dass im anscheinenden Widerspruche mit der Verheissung nur ein Bruchtheil Israels mit Heiden gläubig geworden, handelt es sich Cap. 10 und 11 um die Lösung des Räthsels, dass im Widerspruche mit der Verheissung das Volksmehr Israels ungläubig geworden ist.

Halten wir dies fest, so hat Paulus 11, 10 den Abschluss dieser Gedankenreihe nicht gedacht. Paulus führt nämlich Cap. 10 den Unglauben Israels zuerst auf das Verkennen der Gottesgerechtigkeit zurück und erläutert dieses Verkennen damit, dass Israel nicht erkannt habe, wie Ende eines Gesetzes Christus sei zur Gerechtigkeit für jeglichen, der gläubig ist. Diese Behauptung begründet Paulus durch den aufhebenden Gegensatz des Gerechtigkeitsprincipes im Gesetze Mosis und im Glauben an Christus, indem er im Gegensatze zur Gerechtigkeit aus dem Mosaischen Gesetze an der Glaubensgerechtigkeit die beiden Momente der gesetzeswerklosen Innerlichkeit und der unterschiedslosen Allgemeinheit hervorhebt. Nun wendet er sich V. 16 zu der entscheidenden Thatsache zurück, dass nicht alle, nicht das Volksmehr Israels, sondern nur ein Volkstheil diesem Evangelium der Glaubensgerechtigkeit gehorsam geworden ist. Und den wahren Grund dieser Thatsache aufzustellen ist Inhalt der VV. 18 und der folgenden. Der Abschluss dieser Gedankenreihe kann aber nicht 11, 10 sein. Hier ist freilich in V. 7 und 8 der Unglaube des Volksmehr, wie die religiöse Weltbetrachtung es fordert, auf eine Wirkung Gottes zurückgeführt. Aber nicht hiermit ist das religiöse Bewusstsein einer theistisch-teleologischen Weltanschauung befriedigt. Dieses verlangt jene Thatsache nicht nur als Wirkung, sondern als Zweck Gottes innerhalb seiner Heilsweltordnung begriffen. Dies Verlangen wird aber erst V. 11 mit den Worten befriedigt: ἀλλὰ ἐφ' αὐτῶν παραπερώματι etc., mit dem Gedanken: der Unglaube der Nicht-Auswahl Israels war von Gott bezweckt als Mittel für den Zweck der Heils-errettung der Heiden, wie dieser Zweck wieder Mittel ist, um die Nicht-Auswahl Israels zum Glauben in Eifer zu setzen. Erst hiermit ist der wahre Grund für die Thatsache V. 16 aufgestellt und das Räthsel dieser Thatsache dem jüdisch-religiösen Bewusstsein gelöst.

Dass aber diese Bewegung der Gedanken auch im Bewusstsein des Paulus sich vollzogen hat, beweist erstens die logische Form der Gedankenreihe, zweitens der Inhalt des V. 11, 25. Paulus gewinnt den wahren Grund für die Thatsache des Unglaubens des Gesamt-

vertrauend sind, wird Rettung in der Heilsbotschaft enthüllt (1, 16) ohne Unterschied fleischlicher Abstammung, für die Heiden wie für Israel, womit sich die Verheissung an Israel vorsatzgemäss verwirklicht: 9, 1 — 11, 36. In

volkes dialektisch durch Abweis der unwahren Gründe und hat hierfür die Form gebraucht: λέγω — μή? = ich behaupte — doch nicht? Durch die Gleichheit der logischen Form ist deshalb der V. 11 eng mit 10, 18 — 11, 10 verbunden. Und die VV. 11, 1b — 11, 10 dienen nur zur Begründung der Abwehr (μή γένοιτο) eines unwahren Grundes (ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ 11, 1a), nicht aber ist in 11, 7—10 der wahre und letzte Grund für die Thatsache 10, 16 angegeben. In dem Verse 11, 25 hat aber Paulus ebenfalls mit der πύρωσις Israels die σωτηρία τῶν ἐθνῶν verknüpft zum Beweise, dass er auch 11, 11 mit 11, 7. 8 in logischer Verbindung gedacht hat.

Dem zu Folge ist nun auch der Grundgedanke des dritten Abschnittes, den Lipsius aufstellt (11, 11—36), nicht richtig bestimmt. Versöhnen will Paulus das jüdisch-christliche Bewusstsein mit der Thatsache des Unglaubens der Nicht-Auswahl von Israel durch die ganze Ausführung hindurch, und zwar mit dem Nachweise, dass trotz dieses Unglaubens das Verheissungswort Gottes an Israel nicht hinfällig geworden ist, d. h. dass auch das Israel des Unglaubens trotz seines Unglaubens dennoch Heilserrettung empfangen wird. Nur dadurch kann Gemüth und Bewusstsein der jüdischen Gläubigen wahrhaft versöhnt werden. Dieser Gedanke bildet daher den Abschluss der ganzen Gedankenreihe Cap. 9—11 als Nachweis der Behauptung des Paulus 9, 6: οὐχ οἶδον δὲ ὅτι ἐκπέτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Und dieser Gedanke, vorbereitet durch V. 11, ist der Mittelpunkt der folgenden Ausführung, er die letzte und allein befriedigende Lösung der von Gott über Israel verhängten Bestimmung in der Verwirklichung seines Heilswillens und der Entwicklung seiner Heilsweltordnung. Nicht mehr aber geht hier Paulus auf den letzten Zweck der Thatsache des Unglaubens des Gesamtvolkes zurück, nicht sucht er hier am Abschlusse den Widerspruch zwischen der Verheissung an Israel und der zeitweiligen Uebergangung des Volkes zu Gunsten der Heiden durch Hinweis auf die göttliche Heilsweltordnung zu lösen. Vielmehr löst er hier den Widerspruch zwischen der Verheissung an Israel und der Verstossung des Volksmehrs in Unglauben durch den Nachweis, dass, wenn der Zweck der Verstossung Israels in der Heilsweltordnung Gottes erfüllt sein wird (ἄρχῃς οὗ V. 25), wenn die Verstossung in Unglauben also keinen Zweck mehr hat, auch die Bestimmung Israels zur Heilserrettung, wie sie durch die anfängliche Verheissung Gottes verbürgt ist, wieder gültig und nun wirklich werden wird.

dieser Fassung ist zu allen sonstigen Mängeln wenigstens der Hauptgedanke (die Erfüllung der Verheissung Gottes an Israel) zum Nebengedanken heruntergedrückt. Und Volkmar gesteht dies selber, wenn er sofort als „Thema

Aus dieser Darstellung des Gedankeninhaltes und Gedankenganges der Ausführung Cap. 9—11 ergibt sich auch die Entscheidung über die Bedeutung und den Zweck derselben in der Gestaltung des Briefes. Nach Lipsius ist dieser Zweck „die Rechtfertigung der thatsächlichen Erfolge der paulinischen Heidenmission gegenüber der Besorgniss der Judenchristen, dass dadurch die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen Gottes hinfällig geworden seien.“

Diese Zweckbestimmung bedarf nur einer genaueren Bestimmung. Diese ergibt sich, wenn wir die Frage beantworten, welches Interesse grade Paulus hatte, den römischen Judenchristen nachzuweisen, dass trotz des gegenwärtigen Glaubens nur eines Bruchtheils von Israel und des Unglaubens des Volksmehrs doch die Verheissung Gottes an Israel nicht hinfällig geworden sei? Nun war es aber Paulus, der durch die Verkündigung des Evangeliums der Glaubensgerechtigkeit und die Berufung der Heiden als Heiden ohne Gesetz und Beschneidung zum Reiche Gottes und seinen Gütern bei dem Unglauben der Juden einen Zustand herbeigeführt hatte, der für das judenchristliche Bewusstsein in reinem Gegensatze zu den alttestamentlichen Verheissungen Gottes und der durch sie gesetzten Heilsordnung zu stehen schien. Die göttliche Wahrheit und das göttliche Recht eines solchen Evangeliums, durch welches das gläubige Heidenthum an Stelle des ungläubigen Judenthums Glied des Volkes Gottes und Erbe der göttlichen Verheissung geworden zu sein schien, musste von dem alttestamentlichen Bewusstsein der Judenchristen solange angezweifelt werden, als ihnen nicht nachgewiesen war, dass trotz des Unglaubens des Volksmehrs von Israel und der Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes doch die Verheissung Gottes an Israel und damit die in der Offenbarung Gottes verkündete Heilsordnung nicht hinfällig geworden sei. Das war das tiefe religiöse Interesse, welches Paulus, wie für sein eigenes alttestamentliches Bewusstsein, so auch für das alttestamentliche Bewusstsein der römischen Judenchristen an dieser Frage, an der Stellung Israels zum Evangelium und zu seinem Evangelium hatte. Und dies tiefe religiöse Interesse ist auch der Grund, weshalb grade Paulus mit allen Mitteln seines Denkens so gründlich diese Frage zu lösen und nicht den thatsächlichen Erfolg seiner Heidenmission, sondern den Unglauben und die anscheinende Verstossung der Juden vor dem judenchristlichen Bewusstsein zu rechtfertigen sucht. Aber allerdings der thatsächliche Erfolg der paulinischen Heidenmission verschärft die Besorgnis und steigert den Schmerz

des zweiten Lehrtheils“ ganz richtig V. 6a aufstellt: ich traure nicht aus dem Grunde, weil die Verheissung an Israel vereitelt wäre. Nein sie verwirklicht sich nur in der von Gott gewollten Art. Wenn aber das Thema des

des national-religiösen Gemüthes über den Unglauben des Volksmehr und das Misstrauen gegen das Evangelium, welches dieses Ergebnis herbeigeführt hat. Darum versäumt es Paulus nicht, innerhalb seiner Ausführung als ein Nebenmoment die göttliche Wahrheit der Universalität seines Evangeliums und damit das göttliche Recht seiner Heidenverkündigung zu betonen (9, 25. 26; 10, 4. 11—15; 11, 13) Nur soweit geht das Recht der auch von Lipsius, wenn auch von Lipsius verständiger und richtiger, als sonst wohl, aufgestellten Zweckbestimmung der Ausführung Cap. 9—11.

Aus dieser Zweckbestimmung des „zweiten Theiles“ des Briefes ergibt sich auch sein Verhältnis zum ersten Theile. Lipsius behauptet über dies Verhältnis: Nachdem der Apostel bisher sein Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit entwickelt und sowohl das religiöse als sittliche Recht derselben erwiesen hat, geht er jetzt zu der praktischen Frage über, welche im Angesichte der zahlreichen Heidenbekehrungen und der verschwindend kleinen Zahl gläubig gewordener Juden sich erhebt. Wie es sich auch sonst immer mit der Wahrheit jenes — im ersten Theile entwickelten — Evangeliums und der darin begründeten Gleichberechtigung von Heiden und Juden verhalten möge, so bleibt doch immer das praktische Bedenken stehen, dass Gott dann sein erwähltes Bundesvolk verstossen haben, also seinen Verheissungen untreu geworden sein müsste. Dieses Bedenken sucht der zweite Theil zu zerstreuen, in welchem daher der Schlüssel zum geschichtlichen Verständnisse des ganzen Briefes zu suchen ist. Wir werden nicht irren, wenn wir diese Worte so verstehen, dass Lipsius in diesem „zweiten Theile“ das Verständnis für die geschichtliche Entstehung des Briefes aufgeschlossen sieht und dass er auch für diesen Brief einen praktischen Beweggrund, einen Beweggrund des Lebens und der Wirklichkeit fordert. Aber hebe man die Bedeutung der Frage, welche Cap. 9—11 beantwortet wird, auch noch so sehr hervor, man wird dadurch die geschichtliche Entstehung des Briefes nie so begreifen, wie sie im Bewusstsein des Paulus gegeben war und wie dieser sie in der Einleitung 1, 8—17 ausspricht. Und während man den praktischen Beweggrund der Frage Cap. 9—11 überhebt, übersieht man die in dieser Einleitung enthüllten praktischen Motive. Diese waren ein allgemeines und ein besonderes. Das allgemeine war dem Paulus auch für diesen Brief in seiner göttlichen Bestimmung gegeben. Verschuldet fühlte er sich durch Gott den Hellenen und Barbaren, den Weisen und Thoren, schuldig war er

Lehrtheils die Verwirklichung der Verheissung an Israel ist: so kann natürlich der Grundgedanke nicht die Verwirklichung des Heils an alle sein. Aber diese Verflüchtigung des bestimmten Grundgedankens ins allgemeine,

durch Gott, vor der Wiederkunft Christi — und der Herr war nahe Röm. 13, 11 — das Evangelium bis an die Enden der Welt, bis an die Säulen des Herkules zu tragen. Man vergleiche 2. Kor. 10, 13—16 mit Röm. 1, 13—15; 10, 14. 15. 18; 13, 11, um das göttliche Pathos zu begreifen; welches grade um [die Abfassungszeit des Römerbriefes den Paulus ruhelos nach Westen drängte; man lese aus Röm. 1, 10. 13, aus den Worten *ἐπὶ τὴν πορὴν* die Seelenqual heraus, welche den Paulus über die ewigen Hemmnisse im Osten zermartete, und das göttliche Pathos gen Westen zur verzehrenden Sehnsucht steigerte. Und woher diese Hemmnisse? Einzig und allein von den Judenchristen im Osten, in Jerusalem. Sie sind es, welche immerfort den Lauf nach Westen hemmen, weil sie immerfort das Gefühl der Sicherheit des Besitzes im Osten erschüttern (2. Kor. 10, 15). So eben hat nun aber Paulus gegen die Judenchristen Korinth sich wieder erobert. Nun kann er gen Westen, gen Rom, sobald er nur durch einen Friedensschluss mit Jerusalem seine Eroberung im Osten gesichert hat. Aber der Kampf mit den Judenchristen in Corinth hat ihm wieder bewiesen, wie feindselig das Judenchristenthum gegen sein Evangelium sich stellt. So wird diese Feindschaft des Judenchristenthums gegen sein Evangelium das besondere Motiv zu dem Briefe. Und in seinem langen Kampfe gegen die Judenchristen hat Paulus erfahren, dass diese Feindseligkeit vielfach auf einen Mangel an *ἐπίγνωσις* sich gründet (Röm. 10, 2. 3). Denn es wirkt in den Judenchristen eine Unfähigkeit sarkischer Menschen, eine Schwäche sinnlichen Bewusstseins (cf. Röm. 1, 11 mit 6, 19 und 1 Kor. 2, 7 sqq.) welche das pneumatische Evangelium nicht fasst; es ist in ihnen eine Gebundenheit des Volksgeistes und Volksgemüthes an die väterlichen Ueberlieferungen, welche das neue universale Evangelium zurückstösst. Bevor daher Paulus persönlich in Rom auftritt, will er versuchen, das sinnliche Bewusstsein, das nationale Gemüth der römischen Judenchristen für sein Evangelium zu gewinnen, indem er die göttliche Wahrheit dieses geistigen Evangeliums grade für die Judenchristen aus den Tiefen des jüdischen Geistes begründet. Das ist der Schlüssel zum Verständnisse der geschichtlichen Entstehung des Briefes, das ist das praktisch-religiöse Interesse, aus dem er hervorgegangen ist.

Innerhalb dieses Zweckes des ganzen Briefes hat aber die Ausführung Cap. 9—11 nur die Bedeutung eines Momentes in der Rechtfertigung der Wahrheit des paulinischen Evangeliums gegen den Widerspruch des judenchristlichen Bewusstseins, und zwar des

offenbar der Vorstellung des Briefes als eines Lehrbuches zu Liebe, übt ihre Nachwirkung über die Auffassung der ganzen Ausführung.

Das Thema sieht Volkmar ausgeführt in zwei Abtheilungen. Die erste ist 9, 6 — 10, 21 mit dem Inhalte: dass das Wesen der Gottesverheissung an Israel es ist, wonach ihre Verwirklichung zu bemessen ist; die zweite 11, 1—33 mit dem Inhalte, dass das Heil in Christo universell und Gottes Verheissung an Israel nicht vereitelt ist.

Die erste Abtheilung 9, 6 — 10, 21 theilt und verbindet, was zu verbinden und zu theilen ist. Denn sie verbindet die Begründung zweier von Paulus auseinandergehaltener Thatsachen, die Begründung des anscheinenden Widerspruches, dass nur ein Bruchtheil Israels gläubig geworden 9, 6—29, und des anscheinenden Widerspruches, dass das Volksmehr ungläubig geblieben ist 10, 1 — 11, 11. Sie theilt aber und reisst auseinander Cap. 11, 1 die logisch eng verbundenen Gründe, in denen Paulus die Thatsache des Unglaubens des Gesamtvolkes begreift 10, 18 — 11, 11.

Die erste Abtheilung vom Wesen der Gottesverheissung an Israel 9, 6 — 10, 21 entwickelt sich für Volkmar in zwei Hauptstücken, von denen das erste 9, 6—29 ausführt, dass der wesentliche Grund der Gottesverheissung an Israel ja das göttlich freie Erwählen ist, das zweite 9, 30 — 10, 21 aber ausführt, dass die Verheissung Gottes unter einer Bedingung sich erfüllt, welcher Israel thö-

geschichtlich-religiösen Bewusstseins, welches in dem paulinischen Evangelium den Grund sieht einer Entwicklung der göttlichen Heilsökonomie, welche der alttestamentlichen Verheissung widerspricht. Logisch steht daher die Ausführung Cap. 9—11 in Parallele mit der Ausführung Cap. 6—8, mit dem Zurückweise der Widersprüche im ethisch-religiösen Bewusstsein der Judenchristen, wenn auch die Ausführung im Aufbau des Briefes seine äusserlich und scheinbar selbständigere Stellung erhalten hat. Mittelpunkt des dogmatischen Theiles des Briefes bleibt aber immer Cap. 1, 18—5, 11, der Beweis, dass gleicherweise für den Juden, wie für den Hellenen die Gottesgerechtigkeit aus Glauben eine Gotteskraft zum Leben ist.

richter und schuldvoller Weise nicht entsprochen hat. Aber abgesehen davon, dass die Stellung des Abschnittes 9, 30—32 als Uebergangsglied, als Ergebniss von 9, 6—29 und als Voraussetzung für 10, 1—11, 11, verkannt ist, so ist die logische Nebenstellung von 9, 6—29 und 9, 30—10, 21 unberechtigt. Denn wenn das Hauptstück 9, 6—29 allenfalls das Wesen der Verheissung nach dem Grunde ihrer Verwirklichung durch die göttlich freie Wahl der Verheissungsbeglückten schildern könnte, so handelt das zweite Hauptstück 9, 30—10, 21 nicht vom Wesen der beiden Formen der Gerechtigkeit und von der Verken- nung der Glaubensgerechtigkeit von Seiten Israels als Grund seines Unglaubens.

Das erste Hauptstück 9, 6—29 gliedert sich für Volkmar in zwei Abschnitte 9, 6—13 und 9, 14—29, von denen der letztere wieder in zwei Theile zerfällt, in 9, 14—21, der das formelle Recht Gottes im Verstossen und Er- wählen, und in 9, 22—29, der das materielle Recht Gottes in der Wiederwahl des erst Verworfenen nachweist. Volkmar hat den Gedankeninhalt dieses Hauptstückes, seine Dreigliederung (9, 6b—13; 9, 14—21; 9, 22—29) und seinen Zweck für die vorliegende Frage mit dieser Auffassung ganz verkannt.

Das zweite Hauptstück 9, 30—10, 21 gliedert sich für Volkmar in das Thema 9, 30—32 und seine Ausfüh- rung in zwei Theilen, von denen der erste 10, 1—13 den Unverstand Israels ausführt, dass es die Bedingung für die Verwirklichung der Verheissung verkannt hat, der zweite 10, 14—21 die Verschuldung Israels ausführt, dass es ungeachtet des Messiasrufes nicht darauf gehört hat. Gewiss ist die Gedankenbewegung grade dieses Abschnittes eigenthümlich und schwer zu erkennen. Wenn aber Volkmar zugesteht, dass in 9, 30—33 das Thema der folgen- den Ausführung aufgestellt ist: so kann wegen des Zu- sammenhanges nach rückwärts und vorwärts dies Thema nur in V. 32 und 33 enthalten sein; so kann es nur in der Thatsache des Unglaubens Israels und in der Lösung des heilsgeschichtlichen Räthsels dieser Thatsache gegeben

sein. Damit ist das Ziel und der Gang der Gedanken festgestellt. Paulus stellt als ersten Grund den Mangel an *ἐπίγνωσις* und die *ἄγνοια* der Gottesgerechtigkeit auf. Diese besteht darin, dass die Juden Christum nicht als Gesetzesende erkannt haben zur Gerechtigkeit für jeden, der da gläubig ist. Die Begründung dieser Behauptung führt Paulus auf den ausschliessenden Gegensatz der Gesetzes- und der Glaubensgerechtigkeit. In dem Wesen der Glaubensgerechtigkeit hebt Paulus hier als dem jüdischen Bewusstsein anstössige Momente heraus, die werklose Innerlichkeit, die Universalität, die universelle Verkündigung. Denn man kann nicht mit Volkmar am Ende von V. 13 einen Gedankenabschnitt machen. Auch die VV. 14 und 15 werden noch von dem *παντί* V. 4 umschlossen und sprechen hier ein wesentliches Moment in der *ἄγνοια* der Juden aus (cf. V. 9). Erst mit V. 16 beginnt eine neue Wendung. Nach der Seitenausführung V. 5—15 kehrt Paulus zu dem Hauptgegenstande V. 3 zurück in einer Form, welche durch die Ausführung V. 5—15 bedingt ist. Wenn es befremden sollte, dass Paulus V. 18 sqq. einen andern Grund für den Unglauben der Juden geltend macht, als die *ἄγνοια*: so ist doch die innere Einheit beider Gedankenreihen darin gegeben, dass die *πίστωσις* V. 7 nur der religiöse und teleologische Ausdruck ist für den logischen und kausalen Ausdruck der *ἄγνοια*. Aber nun kann Volkmar nicht V. 21 einen Abschluss der Gedankenreihe setzen. Denn wenn es einer oberflächlichen, unreligiösen Weltbetrachtung genügt, den Weltgang auf seine Weltursache zurückzuführen, den Unglauben der Juden auf den Ungehorsam der Juden: eine tiefere, religiöse Weltbetrachtung verlangt den Weltgang aus dem zwecksetzenden Willen Gottes begriffen. Und das ist ja eben die Frage dessen, der das heilsgeschichtliche Räthsel des Unglaubens des Volkes der Verheissung lösen will: weshalb der Widerspruch und der Ungehorsam Israels gegen das Evangelium des Heils? Daher ist hier V. 21 kein Halt in der Gedankenbewegung, sondern nur an dem Punkte, wo Paulus den letzten positiven Grund

für den Unglauben Israels in dem zweckentsprechenden Heilswillen Gottes aufweist, d. h. Cap. 11, 11.

Die zweite Abtheilung der Lehre umfasst nach Volkmar die Worte 11, 1—33. Grundgedanke dieser Abtheilung ist: dass das Heil in Christo universell und Gottes Verheissung an Israel nicht vereitelt ist. Auch hier ist wieder der Hauptgedanke zum Nebengedanken verkehrt. Und auch hier weiss Volkmar selber um diese Verkehrung. Denn als Thema der letzten Lehrbetrachtung stellt Volkmar Cap. 11, 1. 2 auf, und zwar die Worte: nicht verstossen hat Gott sein Volk, das er zuvor ersehen hat. Und dies Thema lässt er in zwei Theilen ausgeführt werden, von denen der erste Theil 11, 2b—10 nachweist, es sei ganz möglich, dass Israel noch völlig errettet werde, der zweite aber 11, 11—32, es sei nicht bloß möglich, sondern völlig sicher, dass noch ganz Israel aufgenommen werde in Gnaden. So weiss also Volkmar wohl, dass es sich in diesem Abschnitte bei Paulus um die endliche Verwirklichung der Verheissung an ganz Israel handelt. Und nur seiner eigenen subjectiven Reflexion zu Liebe kann er als Hauptgedanken dieser, wie der ersten Abtheilung, aufstellen, dass das Heil in Christo universell sei. Bei Paulus aber ist in dieser Ausführung der Gedanke nicht, wie Volkmar will: weil das Heil in Christo universell ist, so wird auch ganz Israel errettet, sondern: weil endlich auch ganz Israel errettet wird, so stellt sich endlich das Heil als ein universelles dar.

So glaubt denn Verf. durch ausführliche Darstellung des Gedankeninhaltes unter sorgfältiger Beachtung jeder leisen Wendung der Gedankenentwicklung seine Auffassung des Gedankenganges des Römerbriefes gerechtfertigt zu haben. Freilich weiss Verf. sehr wohl, wie manches in dieser Darstellung dem Zweifel unterworfen bleibt. Und er spricht daher nur mit Befangenheit sein Urtheil über die Auffassung Volkmar's aus, eines Mannes, der durch logische, philologische, theologische Bildung alle Mittel besitzt, um eine fremde religiöse Gedankenwelt zu begreifen. Vielleicht aber, dass Volkmar durch die Entgegnung des

Verf. bewogen wird, auch seine Auffassung des Briefes nicht nur aufzustellen, sondern durch den Inhalt zu begründen. Aus dem Widerstreite der Meinungen würde sich ein reineres objectives Verständnis des Römerbriefes ergeben, und die protestantische Theologie würde endlich von dem demüthigenden Bewusstsein erlöst werden, dass von einem Briefe, der seit Jahrhunderten die Grundlage der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens in der protestantischen Kirche ist, die Wissenschaft ein so grundverschiedenes Verständnis verkündet.

Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik.

Von

Siegmund Fraenkel.

(Schluss.)

Liber II. Chronicorum.

Cap. I. V. 1 am Schlusse zusätzlich: „über alle Könige der Erde“. V. 2 fehlt **לכל ישראל**. V. 3 verbindet er die letzten Worte mit den ersten von V. 4 und übersetzt: „vor der Lade Gottes“. Er las für **אבל** wahrscheinlich **קבל**. Statt **יערים** ibid. hat er **ערים** gelesen, daher seine Uebersetzung: **קַפְּסִים**. V. 7 ist nach **לשלמה** ein Zusatz: „im Traume der Nacht“ aus der Parallelstelle I. Kön. 3. 5. **בַּחלום לילה**. Statt **וְאֵלֶּיךָ** ist vielleicht zu lesen **וְאֵלֶּיךָ**. V. 8 finden wir **מִסְּפָן** für das hebr. **חֶסֶד**, unzweifelhaft hebraisirend. V. 11 ist **ימים** erläutert durch: „dass du in ihnen lebest“. V. 12. zusätzlich: „und auch, was du nicht gefordert hast, gebe ich dir“, aus Parallelst. V. 13. **וְגַם אֲשֶׁר לֹא שְׁאַלְתָּ נָתַתִּי לָךְ**; der Schluss ist etwas geändert: „und auch nach dir wird keiner aufstehen wie du“. V. 13 übersetzt er: „**בְּגִבְעוֹן יְרוּשָׁלַם**“ in „Gibeon östlich von Jerusalem“. **חֲסִמְסִין** hat man nicht zu corrigiren in **חֲסִמְסִין**, was sehr nahe läge. Es wird hier durchgehends so geschrieben, und zwar scheint das Wort **חֲסִמְסִין** absichtlich vermieden zu sein, um diese **במה** als keine götzendienerische erscheinen zu lassen. — Daraus, dass es bei unserem Uebersetzer heisst: „und er herrschte über ganz Israel“ darf man für die Beurtheilung des hebr. Textes keinen Schluss ziehen, wie es Bertheau (die Bücher

der Chronik z. St.) thut. Der Syr. hat eben nach seiner gewöhnlichen Praxis die Parallelst. I. Kön. 4. 1. seiner Uebersetzung zu Grunde gelegt. In V. 15 giebt er für die Sykomoren in der Šephêla „Sand am Meere“, um dadurch die Vorstellung einer noch grösseren Zahl zu geben. In V. 17 fasst er מקוה (wie auch LXX zu I. Kön. 10. 28) als Namen einer Stadt und übersetzt: **ܡܩܘܗ ܐܚܬܐ** (An der Parallelst. hat der Syr. statt מקוה gelesen **ܡܩܘܗ**. Das erste Mal hat er es als Preis aufgefasst, daher seine Uebersetzung: **ܐܢܐ**, das zweite Mal als „Waare“, wozu man vergl. Nehem. 10. 32 **ܐܢܐ ܡܩܘܗܐ**. Ich vermuthe, dass uns dort ein Wink zur Herstellung des richtigen Textes an unserer Stelle gegeben ist. Wir haben nämlich zu lesen **ܡܩܘܗ** statt **ܡܩܘܗܐ**. Nach dieser leichten Aenderung würde ich unseren Vers übersetzen: „Und Waare nahmen die Kaufleute des Königs für Bezahlung aus **קרא**“, womit ich den alten Versionen gerecht geworden zu sein und einen weniger gezwungenen Sinn zu erhalten glaube, als Bertheau z. St.).

Cap. II. V. 2, hinter **ܐܒܝ** eingeschoben „grosse Gnade“. V. 3. Vermuthlich durch **ܡܡܝܪ** verleitet, hält er **ܡܡܝܪܬܐ** für das Licht (**ܢܪ ܡܡܝܪ** Exod. 27. 20) und übers. daher „um beständig Licht anzuzünden“. V. 7 fügt er zu den Stoffen noch Byssus hinzu. V. 7 und Cap. IX. V. 10 giebt er **ܐܠܓܝܝܡ** durch **ܐܡܚܢܐ** wieder. (Vgl. Bar Ali ed. Hoffmann Nr. 1581.) In der Peš. findet sich dieses Wort auch als Uebers. von **ܬܐܫܘܪ** Jes. 41. 19. Auch übersetzt das babyl. Targûm **ܬܐܫܘܪ** durch **ܐܫܟܪܥܝܢ**. (Belege aus dem babyl. Talmûd giebt Ârûch s. v.) V. 10 ist statt **ܢܐܢܐ** zu lesen **ܢܐܢܐ**; **ܢܐܢܐ** ist eine selbständige Ergänzung von ihm. Ob er für **ܡܢܐ** ib. noch **ܡܢܐ** las, ist unsicher. Er giebt zwar **ܡܢܐ** Nahrung, das kann aber ebenso gut aus der Parallelst. I. Kön. 5. 25 stammen. V. 12 vor **ܝܒܢܐ** eingeschoben: „in dessen Gedanken es ist“. V. 14 stammt die Erläuterung von **ܐܫܐ** durch **ܐܡܚܢܐ** aus der Parallelst. I. Kön. 7. 14. Statt **ܥܝܪ** hat er wohl nichts Anderes gelesen, worauf seine Uebersetzung **ܐܡܚܢܐ** hindeuten könnte; es ist die Uebersetzung von **ܚܪܫ** Parallelst. 7. 14. Unter den

Stoffen fügt er **אֶשְׁכְּלֵמָה** ein. (Das Wort findet sich auch in den Targümen.) V. 15 nach **צִרְכָּךְ** hinzugefügt: „und nach deinem Maasse“. Ib. hat er **רַפְסָדוֹת** offenbar nicht verstanden und macht es zu einem Synonym des vorhergehenden Verbums; statt **יָם יַם** hat er vielleicht **יָם סוֹף** gelesen, oder zu lesen geglaubt, weil er diesen Namen kannte.

Cap. III. V. 1 scheint er die Auffassung Bertheaus z. St., nach dem zu lesen wäre: **בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה דִּיר** zu unterstützen; denn er übersetzt: **עַם-סֶמֶלָן וְאֵלֶּם נִסְמָ אֶבְרָהָם**. Doch ist darauf nicht allzu grosser Werth zu legen, denn der Vers ist in der syr. Ueberlieferung nicht ganz erhalten (es fehlt **נִרְאָה**, was besondere Schwierigkeiten macht), oder der ursprüngliche Uebersetzer hatte ihn schon lückenhaft vor sich, da dann noch geringerer Werth ihm beigelegt werden darf. Aus **הָרַר הַמִּזְרִיחַ** macht er **הַבַּיִת וְהַמִּזְרִחַ**. Am Schlusse umschreibt er: „an der Tenne, die er gekauft von O. dem Jeb.“ V. 2 hinzugefügt hinter **לְבֵנֹת** „diesen Bau“. V. 3 ist **מִדֵּה הָרִאשׁוֹנָה** durch: „das heilige Maass“ wiedergegeben. Aus I. Kön. 6. 2 ist hinzugefügt: „und seine Höhe dreissig Ellen“. V. 4 las er wahrscheinlich **אָמָה** statt **מָאָה**; es ist dies wahrscheinlicher, als dass die Uebersetzung durch spätere Verderbniss entstanden sei, zumal sie Ar. auch schon so hat. V. 5. am Schlusse las er **שִׁרְשְׁרוֹת** statt **שִׁרְשְׁרוֹת**, daher seine Uebersetzung **סִימָמָתָן**. V. 6 am Schlusse giebt er: „und belegte es ganz mit gutem Golde“. V. 7 ist der Schluss **סִימָמָתָן וְהַמִּזְרִחַ** aus dem vorhergehenden Satze in den Text gekommen. Es ist ein altes Versehen, auch Ar. hat es schon. V. 9 fehlt, ebenso Parallelst. I. Kön. 6. V. 14 am Schlusse zugesetzt: „und setzte ihn hinter die Lade“. V. 15 hat er statt der 35 Ellen unseres Textes die 18 der Parallelst. I. Kön. 7. 15. In V. 16 hat er als Maassangabe für **שִׁרְשְׁרוֹת**, **אֶחָד מֵעֶמֶת**. Es fragt sich, woher diese Angabe stammt. Ich glaube nicht, dass er sie durch Berechnung (Bertheau z. St.) gefunden. Man hat vielmehr **עֶמֶת** in **עֶמֶת** zu verwandeln. Nun hat er geglaubt.

שרשרות bedeute dasselbe wie כתרות I. Kön. 7. 16, weil es von beiden heisst, dass sie sich על ראש העמודים befinden und daher hat er die dortige Angabe auch für unsere Stelle angenommen. Das schwierige בדביר hat er ganz ausgelassen. V. 17 את העמודים erläutern er durch אשתא, für הימני giebt er weitläufig: „die er aufgestellt hatte, rechts.“

Cap. IV. V. 1 hat er auch die beiden ersten Male עשר statt עשרים gelesen. V. 2 giebt er סביב etwas weitläufiger wieder durch: „von allen Seiten“. V. 3 fehlt. V. 5 fasst er שושנה als Adjectiv auf und übersetzt: „der sehr schön war“. Der letzte Theil von מהזיק an fehlt. Völlig selbständig schiebt er ib. ein: „und er machte zehn Stangen und stellte auf fünf rechts und fünf links und trug auf ihnen den Opferaltar“. Dazu vgl. Exod. 27. 6. V. 6 fehlt למעשה העולה; für ידיו בב las er sicher ידיהם, וידיו ist dann seine eigene Zuthat. V. 9 hinter הכהנים eingeschoben: „und der Leviten“ und hinter דלתותיהם: „und ihre Schlösser“. Bis auf V. 18, zu dem noch die ersten Worte von V. 19 gezogen sind, fehlt von V. 10 an das ganze Capitel.

Cap. V. V. 1 ist vor נתן erläuternd eingeschoben: סלב אנן. V. 2 אל ירושלים umschreibt er: „und sie kamen zum Könige Salomon nach Jerusalem“, vgl. dazu auch die Parallelst. I. Kön. 8. 1. Statt Zion lesen wir Hebron bei ihm. V. 3 nach ישראל zusätzlich אנן, עבד aus Parallelst. V. 2 בִּירַח האֲתָנִים (der Araber las וכן statt וכן, daher übersetzt er كبير) und zu בחג fügt er die Erläuterung hinzu; vgl. Targ. z. St. בחג דמטליא. V. 4 haben wir עמנ statt הלויים aus Parallelst. V. 3 הפתחים. V. 5 statt ארון הארון Parallelst. 4. ארון יהוה. V. 6 לפני übersetzt er durch עמנ עמנ ebenso Targum zur Parallelst. V. 7 schiebt er vor מקומי ein: „und setzten sie“ אל דביר הפית fehlt. V. 8 hat er statt פרשים das Participium pass. פריש vergl. Targ. zur Parallelst. פרישין. V. 10 übersetzt er für אשר נתן משה „die dort niedergelegt hatte Moses, die er herabgebracht vom Berge

Sinai“. Der erste Relativsatz aus Parallelst. 9. אשר הניח שם משה. V. 11 ist התקדשי umschrieben durch: „waren gegangen in das Haus des Dienstes“. Von da an fehlt bis V. 14. V. 14 umschreibt er כבוד יהוה durch מַמְבֹּרָה. Es mag ihm in Verbindung mit מלא anstössig erschienen sein. (Statt שֶׁמֶלֶךְ, wie der von der Bibelgesellschaft veranstaltete Abdruck der Peš. hat, ist natürlich מַמְבֹּרָה zu lesen.)

Cap. VI. (Parallelst. I. Kön. 8.) V. 2 ist בנית wiedergegeben durch die verstärkende Construction עָבַדְתָּ מִלֵּךְ aus Parallelst. V. 13. בנה בניתך; übersetzt er wegen des Anthropomorphismus durch לִמְבֹרָה während Peš. zur Parallelst. wörtlich לִמְבֹרָה. Er stimmt aber mit Targ. überein לבית שכניתך. V. 4 übersetzt er מִלֵּךְ לאמר wegen des Anthrop.: „und durch sein Wort bekräftigte er, was er gesagt hat.“ Aehnlich Targum zur Parallelst. וברעותיה קיום למימר. Von ולא V. 5 bis שם V. 6 fehlt, vermuthlich dadurch veranlasst, dass es auch hier heisst להיות שמי שם; vor על עמי ist מִלֵּךְ eingeschoben, so auch Targ. zur Parallelst. und z. St. (nicht aber Peš. zur Parallelst.) V. 11 lautet in unserer Uebersetzung: „und ich richtete einen Ort ein für die Lade, in die gelegt wurde der Bund des Herrn, den er unseren Vätern gab, als er sie herausführte aus dem Lande Egypten“; dazu vgl. Parallelst. V. 21. V. 12 am Schlusse hinzugefügt: לִמְבֹרָה. Parallelst. V. 22 השמים. V. 13. ist die Angabe der Maasse geändert, die Länge fehlt ganz, die Höhe wird auf 3 Ellen (statt 5) und die Breite auf 2 (statt 5) angegeben. וְהָיָה וְהָיָה קָהֵל יִשְׂרָאֵל umschreibt er durch: „und es blickte auf ihn das ganze Volk Israel“; hinter כָּפִיר ergänzt er מִלֵּךְ vgl. Targ. zur Parallelst. V. 22 בצלו. Allerdings hat auch Peš. dort מִלֵּךְ. V. 14 umschreibt er בשמים ובארץ durch: „du Herr sitzt im Himmel oben, und dein Wille geschieht auf der Erde unten“; hiermit vergl. Targ. zur Parallelst. דִּי שְׁכִינְתְּךָ שְׂרִיָא בְּשָׁמַיָא מְלֵיכָא וְשְׁלִיט עַל אַרְעָא מְלֵיכָא. Das Targum zur Stelle hat Nichts von dieser Erläuterung; מִלֵּךְ und מִלֵּךְ ist doppelt übersetzt: durch מִלֵּךְ und מִלֵּךְ

לבסס, wovon das Eine vermuthlich eine Glosse. V. 15
 סכסכנא ובידך מלאת übersetzt er wegen des Anthropol. durch סכסכנא
 vergl. Targ. z. Parallelst. וברעותך קיימתא. V. 16
 ist hinter ללכת eingeschoben סכסכנא. Parallelst. V. 25 לפני.
 V. 17 setzt er für דברך den Plural wie das Ketib zur
 Parallelst. und auch das Targûm dort und hier. V. 18
 giebt er: „denn durch den Glauben liess wohnen der
 Herr seine Šechina mit seinem Volke Israel vergl. Targ.
 zur Parallelst. und z. St. לאשראה שכינתיה. V. 20 ist להיות
 עיניך wegen des Anthropom. wiedergegeben durch
 סכסכנא, womit man vergl. Targ. zur Parallelst.
 und z. St. למחור רעה קדמך. Er fährt dann weitläufig
 fort: „zu hören auf die Stimme des Gebetes dessen, der
 kommt und betet vor dir in diesem Hause Tag und Nacht
 an dem Orte, von dem du gesagt, du wollest an ihm wohnen
 lassen deine Šechinah, vergl. Targ. z. St. לאתרא דאמרת
 למן; לאשראה שכינתך תמן ist die Uebersetzung von
 למן אל המקום הזה Parallelst. 29. V. 23 ist להשיב durch
 להרשע wiedergegeben, das die Uebersetzung von Parallelst.
 32 ist; hinter השמים fügt er hinzu: „auf die Stimme seines
 Gebetes“; vielleicht aber ist dies nur Abschreibeversehen
 aus dem Vorhergehenden. V. 24 übersetzt er vom Ath-
 nach: „und kehren zu dir zurück und loben deinen grossen
 Namen“. V. 27 fügt er zu מטר die Erläuterung מטר
 hinzu. V. 28 hat er statt שעריו — סכסכנא; er scheint
 gelesen zu haben. כל נגע übersetzt er durch סכסכנא
 Targ. z. Parallelst. 37 כל מכתש, ebenso Targ. z. St., während
 Peš. dort מכתש. V. 29 übersetzt er ומכאבו durch
 נשכסכנא. Das Letztere stammt aus
 der Parallelst. 39 נגע לבבו. Bei נשכסכנא scheint er an
 Lev. 20. 20, zu denken, wo es heisst השתאם ושאור. V. 30
 übersetzt er וסלחת durch סכסכנא vgl. Targ. z.
 Parallelst. V. 39 ותישובך לחוביהון, während Peš. nur סכסכנא.
 Am Schlusse heisst es statt „das Herz der Menschen“ „das
 Herz aller Menschen“ Parallelst. 39. V. 32 eingeschoben:
 „damit sie hören deinen grossen Namen“ aus der Parallelst.

V. 42. *ידך החזקה וזרעך הנטויה* ist absichtlich ausgelassen. V. 33 ist *מִןּוּמֵמֶךָ מִמֶּכֶן שֶׁבֶתֶךָ* absichtlich (wegen Anthr.) zu *מִןּוּמֵמֶךָ* verkürzt. *יִצְחָק מִמֶּכֶן* übersetzt er durch *יִצְחָק קִדְמָךְ* wie Targ. z. Parallelst. *יִצְחָק קִדְמָךְ*, während Peš. wörtlich *יִצְחָק חֵרֶךְ*, für *לִירְאָה אוֹתְךָ* giebt er *חֵרֶכְךָ* wie das Targûm *חֵרֶכְךָ*, während die Peš. *חֵרֶכְךָ*. Der Zusatz in V. 34 hinter *בְּדֶרֶךְ* und „sie werden beten auf dem Wege des Landes, das du ihren Vätern gegeben“ scheint aus V. 38 unsres Capitels in den Text gekommen zu sein.

Cap. VII. V. 1. *כְּבוֹד יְהוָה* ist umschrieben durch *אֵין מַחֲבֵלָה וְחֵן*, wörtlich so auch das Targ. z. St. *וְהוֹדוּ*. Statt *וְהוֹדוּ* V. 3 las er vielleicht *וְהוֹדוּ*, er umschreibt es durch: „und es sagte einer zum andern danket“ cet. V. 6 ist *בְּכָל שִׁיר* weitläufig wiedergegeben durch: „Und die Leviten mit den Geräthen des Preises sangen vor dem Herrn und so sagten sie in ihrem Preise.“ V. 7 ist vor *לֹא יָכֹל* eingefügt: „war zu klein“ aus Parallelst. 64; statt *הַחֲלָבִים* haben wir *וְתַחֲמֵן* wie auch Parallelst. 64 *הַחֲלָבִים*. V. 8 am Schlusse zugesetzt: „vor Gott unserem Herrn“ Parallelst. 65 *לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ*. V. 9 fügt aus Parallelst. 65 ein: „diese und diese waren zusammen vierzehn Tage“ *אַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם*. V. 10 ist die nahezu wörtliche Uebersetzung von Parallelst. 66. Entlehnt ist namentlich: „und es segnete das Volk den König, und sie gingen in ihre Städte“. V. 11 hat unser Text statt des einfachen: „und es vollendete“ *וַיִּמְלֵךְ*, wie I. Kön. 9. 1. *וַיְהִי כְכָלוֹת שְׁלֹמֹה* „לְבִנּוֹת“; er übersetzt *עַל לֵב הַבָּא* übereinstimmend mit dem Targ. z. Parallelst. *וְעַל לֵב הַבָּא* Targ. *עַל לֵב הַבָּא* Targ. *עַל לֵב הַבָּא* (Peš. dort *עַל לֵב הַבָּא*, unser Targ. z. St. ganz wörtlich, *עַל לֵב הַבָּא*). In V. 16 ist der Schluss von *וְהָיוּ* an, wegen des Anthropomorphismus umschrieben; er übersetzt: „und meine Diener werden gut sein und mein Wille wird geschehen in ihm“ ähnlich auch das Targ. z. St. *וְהָיוּ רַעְיוֹתֵי לְאוֹטְבָא תָמָן כָּל יוֹמֵיָא*. V. 17 ist nach *אֲבִיךָ* eingeschoben: „in Einfalt des Herzens und in

Wahrhaftigkeit“ aus Parallelst. 4 **בתם לבב וביושר** V. 18 haben wir statt **משל** „der auf dem Throne sitzt“ ähnlich Parallelst. 5 **מעל כסא** V. 19 zu **אתם** hinzugefügt: „und eure Kinder“ aus Parallelst. 6, statt **ועזבתם** „und ihr nicht hüten werden“ aus Parallelst. 6 **ולא תשמרון** V. 20 übersetzt er **למשל ולשנינה** mit **ܠܡܫܠ ܠܫܢܝܢܐ** vergl. Targ. zur Parallelst. 7. **למתל ולשויעי** während Peš. **ܠܡܬܠ ܠܫܘܝܥܝ** V. 21 umschreibt er **ישום** durch: **ܢܒܝ ܢܒܝܐ ܠܦܝܐ ܠܢܒܝܐ** dazu vergl. Targ. z. Parallelst. 8 **וינוד** und Zeph. 2. 15. **קניע ירד** V. 22 gilt ihm **את יהוה עזבו** für anstössig, er umschreibt er durch: **ܐܠܗܐ ܕܝܗܘܐ** Targ. umschreibt es auch durch **ܝܬ ܦܠܚܢܐ ܕܝܗܘܐ**.

Cap. VIII. V. 1. **ביתו** ist erläutert durch: **ܠܡܬܠ** V. 3 am Schlusse zusätzlich: „und zerstörte sie“. V. 4 las er **במקדש** für **במקדש** und giebt dafür eine echt targûmische Erläuterung: „die öde war wie die Wüste“; **ערי המסכנות** übersetzt er durch **ܡܕܢܐ ܕܝܠܕܐ** wie Targ. z. Parallelst. **אוצריא**, קרין, während Peš. dort **ܡܕܢܐ** **ܕܝܠܕܐ** V. 5 denkt er bei **מצור** an **אוצר**, daher seine Uebers. V. 8 übersetzt er am Anfange nur **בניהם**; so lautet der Text Parallelst. 21; vor **לא כלם** fügt er hinzu „die sie nicht — konnten“ aus ib. **לא יכלו**; **למס** umschreibt er durch: „dass sie ihm seien zu Dienern, Arbeitern und Tributzahlern“ **ܠܡܫܠܡܝܢ**; zu Letzterem vergl. Targ. z. Parallelst. **למסקי מסין** V. 9 hat er statt **למלאכתו** gelesen **למלכותי** und übersetzt daher **ܠܡܠܚܡܐ**; Targ. zu Parallelst. 22. **למלאכתו** **ܠܡܠܚܡܐ** Targ. zu Parallelst. 22. V. 10 am Schlusse zugesetzt: „die die Arbeiten machten“. V. 13 statt **הן השבעות** finden wir in unserem Texte **ܠܝܢ ܕܝܫܒܐ**, das etwas seltsam erscheint. Er kann damit nicht gut etwas Anderes als den Versöhnungstag (**צומא רבא** im Talmûd Jeruſ.) gemeint haben und dann liegt es nahe, dass er für **הן השבעות** gelesen hat **ܠܝܢ ܕܝܫܒܐ** das Fest des siebenten Monats, unter dem er nun das Versöhnungsfest verstand. Merkwürdig aber bleibt die Verwechslung bei

alledem, weil die drei Feste stets zusammen genannt werden und ihm eigentlich bekannt sein mussten. V. 14 ist לשער ausführlicher wiedergegeben durch: „dass sie hüten sollten die Thüren Tag für Tag“. V. 15 scheint er zu lesen סר ממצות. Am Schlusse giebt er: „und über den ganzen Dienst des Hauses“. V. 16 hat er den Text offenbar nicht verstanden und ändert deshalb, indem er statt היום setzt עכשיו. V. 17 übersetzt er: „nach Eziongeber, welches bei Eloth lag“ Parallelst. 26 אשר את אילות. V. 18 giebt er: „(er schickte) auf Schiffen seine Diener, Schiffer“ P. 27 באני את עבדיו אנשי אניות; בודעני ים ist umschrieben durch: ויבנה לבנותו ויבנה ויבנה vgl. Targ. z. Parallelst. (Peš. dort ויבנה). Statt 450 hat er nur 400, was wohl Textfehler ist.

Cap. IX. (Parallelst. I. Kön. 10). V. 1 vor בירושלם ist וזו noch einmal wiederholt aus Parallelst. 2. וחבא. V. 2 statt „alle ihre Dinge“ übersetzt er „alles auch das Geheimniss ihres Herzens“. V. 4 am Schlusse וסל erläutern durch חסון. V. 6 übersetzt er מסלות mit תעלות (subsellia. vgl. über dies Wort Tract. Oiddušin 70^a) „Bänke“ einem sehr gebräuchlichen jüd. aram. Worte, das nach einer Mittheilung, die ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Nöldeke verdanke, in älteren syr. Schriften nicht vorzukommen scheint. Derselbe kennt das Wort nur noch an einer Stelle Mai Nov. coll. X. 256^b. V. 8 כסא ist absichtlich umschrieben durch עזרת וסל וסל und man braucht nicht an die Benutzung von Parallelst. 9 zu denken. V. 9 umschreibt er היה durch וסל. V. 12 übersetzt er statt המלך אל הביאה den Text von Parallelst. 13: „was er ihr gegeben hatte“ אשר נתן לה. V. 14 übersetzt er מאנשי החרים durch וסל. Bertheau z. St. meint, er habe ממנע החרים gelesen. Die Aenderung des zweiten Wortes wäre leicht denkbar, aber מאנשי und ממנע liegen wohl doch etwas zu weit auseinander. Ich vermuthe, dass er מעשר zu lesen glaubte, während in seiner Handschrift etwa מאשר stand. Aehnlich dürfte das Verhältniss bei LXX sein, die statt החרים vielleicht הגרים

lasen. V. 15 führt er zur Erläuterung der Goldstücke den Namen Dariken ein, was sehr bemerkenswerth ist. V. 16 ist geändert. Er giebt: „Und aus 3 Minen Gold (er liest mit P. 17 שלש מאות statt שלש מינים) war verfertigt der Handgriff eines Schildes“. V. 18 übersetzt er von ורכב an „und der Rand des Thrones war umwunden hinter ihm“ was bis auf ein Wort die Uebersetzung von Parallelst. 19 ist וראש עגול לכסא מאחוריו. V. 19 steht das letzte Wort im Plural wie auch Parallelst. 20. V. 20 ist בית יער הלבנון übersetzt durch „Schatzhaus des Königs“ ähnlich Targum z. Parallelst. בית מקירת מלכא. V. 24 hat er statt נשק übersetzt שפן. Es fehlt V. 25 und 29. V. 26 erläutert er נהר noch durch נהל. V. 27 braucht er wie auch sonst das Bild des Sandes am Meere statt שקמים בשפלה.

Cap. X. V. 2 fehlt der Zwischensatz hinter נבט. In V. 3 fehlt bis וכל. V. 4 ist der Relativsatz nach הכבוד ausgefallen. V. 5 zusätzlich חס aus Parallelst. 5. וילך bezieht er auf die Rückkehr des Volkes zu Rehabeam und übersetzt daher: וסלן חסן חסא. V. 9 setzt er am Schlusse hinzu „wir werden dir dienen“ aus Parallelst. 4 ונעבדך. V. 8 am Schlusse „gute Knechte und Diener alle Tage deines Lebens“ וחסן und חסן ist wohl nicht Beides ursprünglich. Das Letztere ist vermuthlich eine Glosse. V. 10 ist zu „den Kindern die mit ihm aufgewachsen waren“ ein interessanter Zusatz gefügt חסן auf den Märkten. Die Targûme haben nichts davon. V. 13 am Schlusse hinzugefügt: „den sie ihm gerathen hatten“ aus Parallelst. 13. V. 15 ist die Construction in tendenziöser Absicht geändert. Er giebt: „Und es hörte nicht das Volk auf den König“. V. 16 ist מה לנו direct durch חסן wieder gegeben, welchen Sinn es allerdings hat. V. 17 liest er statt וימלך — וימליכו daher וסלח. V. 18 schreibt er für וסלח אדרם Parallelst. 18 anklingt. וסלח אדרם umschreibt er durch: וסלח אדרם אשר על המס. Targ. z. Parallelst. דממנא על מסקי מסין (während die Peš. dort nur hat וסלח אדרם). Vor בני ist חסן eingeschoben aus Parallelst. 18 כל ישראל.

Jerobeam, dem Sohne des Nabat.“ V. 4 ist **בהר אפרים** erläutert durch **קִנְיָה סַסְסַתָּ וְיִבְדֹּן וְאַחֲמַר**. V. 5 liest er **מֶלֶךְ** für **מֶלֶח**, daher seine Uebersetzung **מַלְכָּא**. V. 7 giebt er für **וְרַךְ לְבָב** „jung an Tagen“. Den Schluss umschreibt er nicht unpassend durch: „und er wusste nichts zu sagen und er erleichterte nicht das Volk von der Knechtschaft, in der es Salomon geknechtet hatte.“ V. 8 ist stark paraphrastisch gehalten: „Und auch jetzt was sagt ihr? ihr seid gegangen und habt abgeschüttelt von euch die Herrschaft des Hauses Davids und seid gegangen und habt gedient todten Göttern, und ich beherrsche nur einen Stamm; ihr aber seid viele Stämme“ cet. Von alle dem hat Targum z. St. Nichts. **לְאֱלֹהִים** am Schlusse ist mit Absicht ausgelassen. Aus demselben Grunde (um den Namen Gottes mit solchem Frevel überhaupt nicht in Verbindung zu bringen) fehlt **יְהוָה** hinter **כַּהֲנֵי** in V. 9. Statt **כַּעֲמִי** las er **מַעֲמִי**, daher **סַמְּךָ וְאַחֲךָ** **כָּל הַבָּא לְמִלְא יְדֹךָ**; **סַמְּךָ חֲסָא וְאַחֲךָ** fast wörtlich so Targum z. St. **לְקַרְבָּא**. **כָּל דְּאֵתִי לְקַרְבָּא**; zur Erläuterung fügt er hinzu „so nahmt ihr von ihm“. V. 11 schiebt er hinter **וְנִרְוֹתֶיהָ** ein „und der Lichter anzündende Knabe brannte sie an“ **סַמְּכָא מִן־אֲדָמָא עֲנִסָּא עֲנִסָּא**. Das ist ein Irrthum von ihm. Nach den jüdischen Quellen gehört das Lichteranzünden zu den wesentlichsten Verrichtungen des Priesters, und es kann von **יְחִיָּה** da gar keine Rede sein. V. 12 scheint er einen anderen Text gehabt oder ganz willkürlich geändert zu haben. Er giebt: „Und seid gegangen hinter todten Göttern und habt ihnen gedient und habt euch vor ihnen gebückt und habt verlassen den Herrn, euren Gott“. Das Ganze sieht wie ein aus verschiedenen Versen unseres Capitels zusammengestoppelter Vers aus. Namentlich die Benutzung von Vers 8 ist klar. Nur der Schluss: „aber auch ihr werdet nicht Glück haben jemals“ ist aus unserem Vers selbst. In V. 16 scheint der zweite Theil absichtlich von ihm weggelassen, weil er darin etwas Anstössiges sah, Gott persönlich so wirken zu lassen. V. 18 ist vor **נִשְׁעַנִּי** erläuternd ein **וְאַחֲךָ** eingeschoben und das Verb. in die erste Person

gesetzt. Er scheint נשענר für die erste Person gehalten zu haben. V. 19 fügt er zu ערים hinzu נשענן. V. 20 ist עזר umschrieben durch: „und die Kraft war ihm zu klein“. V. 21 hat er statt 22 Söhne deren 26; das א scheint aber aus dem folgenden אהבה erst nachträglich entstanden. V. 23 hat er 20 statt 10; er mag עשרים gelesen haben, שקטה ist erläutert durch על מלטה.

Cap. XIV. V. 1. יהוה בעיני יהוה wegen des Anthropomorphismus umschrieben durch מלך מלך ebenso Targ. zur St. קדם יהוה. V. 2 für הנכר giebt er נכח. V. 3 לדרש את יהוה ist in directe Rede verwandelt: „kommt wir wollen beten zu Gott“. V. 4 ist am Schlusse ein Zusatz: „und er hatte keinen Feind von allen seinen Nachbarn“. Er ist wahrscheinlich erst aus Vers 5 in den Text gekommen. V. 6 ist von עזרי an umschrieben: „Noch ist das Land frei von Krieg, weil wir gesucht haben den Herrn unsern Gott, hat auch er uns gesucht und uns Ruhe gegeben von allen Nachbarn und hat uns getröstet und befreit.“ Von אהבה bis אהבה stammt aus Cap. VI, V. 2. V. 8, statt 300 haben wir 3000. V. 10 umschreibt er von אהבה: „du bist unser Herr, die Hülfe deines Volkes (er liest augenscheinlich עמה statt אמה) während du übergiebst ein grosses Heer in die Hände von Geringen und es mögen alle Bewohner der Welt erkennen, dass wir mit Recht auf dich vertrauen, hilf uns Herr, denn in deinem Namen set; nicht mögest du zurückhalten deine Stärke von uns“. Statt יעצר liest er תעצר, was er für אנש gelesen, kann ich nicht errathen. V. 12 am Anfang eingeschoben: „Und als Asa vollendet hatte sein Gebet“; statt יהוה tritt des Anthropomorphismus wegen der Engel des Herrn ein. V. 12 hat er statt מתייהר augenscheinlich מתייהר gelesen daher seine Uebersetzung ונתן אלהים. Statt הכי in V. 14 liest er הביא daher seine Uebersetzung ונתן, und statt וישבי liest er וישב daher ונתן.

Cap. XV. V. 1 רוח אלהים ist umschrieben wegen Anthropomorphismus durch מלך מלך; ähnlich das

Targum z. St. **רוח נבואה מן קדם יהוה**. V. 3 ist stark umschrieben. Er giebt: „Und viele Tage (waren), da sie nicht dienten ihrem Gotte mit Wahrheit und nicht annahmen von ihren Priestern (es ist vielleicht **מחבבן** einzuschieben) und nicht hörten auf ihre Vorschriften; da wurden sie übergeben in die Hand ihrer Feinde“. Eine Stelle umschreibt das Targum ähnlich **ולא פלחו לאלהא קשור**. V. 4 ist **וישב** wiedergegeben durch „sie beteten vor Gott“. V. 5 ist **ההם** erläutert durch **עממא** „als sie Gott nicht fürchteten“. V. 6 und 7 sind unter Verlassung des Textes in sehr bemerkenswerther Weise von ihm umschrieben. V. 6: „Und wir sind zerstreut worden unter alle Völker und alle Dörfer und Städte“. V. 7: „weil wir verlassen haben den Herrn, unseren Gott [und nicht hören wollten auf die Stimme seiner Diener, der Propheten, und auch er hat uns bezahlt den Lohn unserer Thaten“. Es ist diese Stelle wiederum überaus charakteristisch für den Ursprung unserer Uebersetzung; sie ergiebt sich leicht als der Stosseufzer eines Juden, der über das Elend nach der Zerstörung des Tempels klagt. Auch scheint sie darauf hinzudeuten, dass der Verfasser nicht in Palästina lebte. V. 8 liest unser Uebersetzer (wie auch LXX) statt **עדר** denselben Namen wie in V. 1; **שקצים** ist durch **חצקן** wiedergegeben. In V. 9 ist **סע מדלן? אסע? אפדן? אפדן?** entweder aus V. 8 durch Textverderbniss in den Text gekommen oder — was aber minder wahrscheinlich — er las statt **והערים — והגרים** und umschrieb dies dann. V. 11 haben wir 6000 statt der 7000 in unserem Texte. V. 14 fehlt **בחרושה**. V. 15 las er statt **השבועה** augenscheinlich **השמועה** und übersetzt demgemäss „die Kunde“; „welche sie gehört hatten“, ist seine Erläuterung. V. 16 ist ganz nach der Parallelst. I. Kön. 15. 13 übersetzt. **מגבירה** übersetzt er durch **ע** **מלכודת** wie das Targ. dort **ממלכותיה** (während Ps. dort **ע** **מלכות**). V. 17 ist nach **שלם** hinzugefügt: „in der Furcht vor dem Herrn seinem Gotte“ vgl. Targ. z. Parallelst. V. 14 **בהחלתי דיהוה**, während Ps. dort

חַסַּד. V. 19 ist לא ausgelassen und daher das עַד durch וְ wiedergegeben. Die ersten Worte des folgenden Capitels sind noch in unseren Vers hineingezogen.

Cap. XVI. V. 2. חַסַּד לְבַלְתִּי חַת übersetzt er durch: חַסַּד, Targ. z. Parallelst. בְּדִיל דְּלֹא לְמַשְׁבֵּק während Peš. dort חַסַּד. V. 4 hat er statt אַבֵּל מִיִּם aus der Parallelst. V. 20 אֶל־עַל עֲלִי. V. 6 hat er für לָקַח mit dem Targ. z. Parallelst. חַסַּד (während Peš. dort אֶל־עַל und Targ. z. St. דְּבַר בָּנָה) umschreibt er durch: „die sie vorbereitet hatten, um es zu bauen für B.“ ib. für בְּנִימִין „die Höhe von Benjamin“ aus Parallelst. 22. V. 8 liest er die ersten Worte הָלַכוּ הַנְּכֹשִׁים und für הַלּוֹבִים wahrscheinlich הַמַּלְכִּים, daher seine Uebersetzung: „und es werden gehen und stark sein (הָיוּ לַחִיל) diese und die Inder (er modernisirt hier wie 14. 8. 11 die כּוֹשִׁים zu Indern, nicht so das Targûm) und die Könige welche mit ihnen sind“. V. 9 liest er von הַתְּחֹזֶק וַיְהִיָּה לְבָבְכֶם שָׁלֵם an: הַתְּחֹזֶק וַיְהִיָּה לְבָבְכֶם שָׁלֵם, daher übersetzt er: „seid stark und euer Herz sei vollkommen in seiner Furcht (für אֱלֹהֵי setzt er wegen des Anthropomorphismus חַסַּד) betrachtet alle seine Wunder“ wieso er zu der Uebersetzung des Schlusses: „denn der Herr euer Gott macht Euch den Krieg“ kommt, errathe ich nicht. Vielleicht las er: כִּי יִהְיֶה אִישׁ מִלְחָמָה. (Exodus 15. 3.) V. 10 ist vor כִּי eingeschoben: „weil er, was er nicht sah, erzählte und das Herz seines Volkes aufregte“; er las etwa הִזִּיעַ זֶה bei וַיִּרְצֹץ dachte er augenscheinlich an רֹץ und übersetzt daher וַיִּרְצֹץ. V. 12 fehlt der zweite Theil des Satzes. Vielleicht war ihm der besonders anstößig. V. 13 ist vor וַיִּמָּת eingeschoben: וַיִּמָּת, wozu wahrscheinlich noch וַיִּמָּת hinzuzufügen ist. Man vergl. I. Kön. 15. 24. V. 14 ist von dem ersten Theile nur übrig geblieben: „Und er wurde an der Grabstätte Davids begraben“ im Folgenden fehlt von וַיִּזְכֹּר bis מִעֲשֵׂה.

Cap. XVII. V. 2. חַסַּד umschreibt er durch: חַסַּד. V. 3 setzt er für לְבַעֲלִים „Bilder“. V. 4 fügt

er hinter הלך hinzu: „und beobachtete seine Gesetze“. V. 6 מיהודה umschrieben durch: „welche waren an der Grenze des Stammes Juda. V. 11 fasst er מִשָּׂא als Kopfsteuer מַסַּף זָמַן.

Cap. XVIII. V. 2 las er vielleicht שְׁנֵיתִים statt שְׁנִים oder er übersetzte mit Berücksichtigung von I. Kön. 22. 2. נִיהַי בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁית. V. 3 fügt er hinter עָמִי hinzu: „und meine Rosse wie deine Rosse“ aus I. Kön. 22. 4. V. 5 erläutert er יָתֵן durch: „deine Feinde“. V. 6 umschreibt er נָבִיא לַיהוָה durch נִבְלָן וְנִמְמָן; auch die Targûme scheuen sich, den Ausdruck wörtlich wiederzugeben und umschreiben ihn mit קָדַם. V. 7 לְדַרְשׁ אֶת יְהוָה מֵאִתּוֹ umschreibt er wegen des Anthropomorphismus durch חֲסִידָא וְעֵלְמָא עֲלֵמָא. Auch die Targûme umschreiben es durch פִּתְחָמָא לְמַחְבֵּעַ פִּתְחָמָא. V. 9 ist בְּגָדִים durch עֲרֵבָא erläutert, auch das Targ. z. St. giebt מְלֻכּוּתָא, „trügerische“. Die beiden Targûme nennen sie in dem ganzen Abschnitte נְבִירֵי דְשִׁיקְרָא. In V. 10 ist חֲבֵרָא gewiss nur eine spätere Glosse. V. 11 giebt er am Schlusse: „deine Feinde in deine Hand, o König“. V. 12 umschreibt er zur Verdeutlichung: Siehe die Worte — cet — „sind gleich, zu reden wie einer, Gutes für den König“ „so seien deine Worte auch angenehm wie die eines von ihnen“. V. 13 umschreibt er יֹאמֵר אֱלֹהֵי durch נִבְרָא וְחֵן אֱלֹהֵי die Parallelst. hat אֱלֹהֵי. V. 22 übersetzt er דָּבַר עֲלֶיךָ רַעָה durch מַסַּף חֲכִימָא עֲלֵיךָ. Targ. z. Parallelst. während Peš. dort einfach אֱלֵיךָ hat. V. 26 umschreibt er לַחֹץ durch חֲכִימָא וְחַיָּא „um das Leben zu erhalten“. V. 30 ist hinter לִי hinzugefügt „32“ aus Parallelst. 31. V. 33 ist לְתַמּוֹ doppelt übersetzt. Die ursprüngl. Uebers. ist jedenfalls חֲכִימָא, denn diese haben auch die Targ. z. St. giebt noch eine andere Deutung für לְתַמּוֹ, indem es dies Wort von תָּמַם vollenden ableitet: „um zu vollenden die Prophezeiung“ cet.) חֲכִימָא scheint dagegen eine spätere Glosse, die das hebr. Wort wiedergeben will.

Cap. XIX. V. 1 hinter בֵּיתוֹ ist חֲכִימָא וְחַיָּא hinzugefügt;

es scheint erst durch Verderbniss aus dem vorhergehenden Vers in den unsrigen gekommen zu sein. V. 3 giebt er statt **כִּי בַעֲרַת** „weil du unschuldiges Blut nicht vergossen hast auf der Erde“ um die **אֲשֵׁרוֹת** nicht zu erwähnen. V. 4 übersetzt er **וַיֵּשִׁיבם אֵל יְהוָה** durch **סִלַּח וְנָסַח** wegen des Anthropomorphismus. Auch Targum zur Stelle hat **לְדַחֲלָתָא דִּיהוָה**. V. 6 ändert er von **וְעִמְכֶם** an „und ermannt euch und richtet wahrhaftiges Gericht“. Der erste Theil von V. 7 ist absichtlich ausgelassen. V. 8 liest er **וַיָּשָׁב יְרוּשָׁלַם**. V. 10 liest er **בְּעֵרִיכֶם**, dann wieder **עֲלֵיכֶם** und **אֲחֵיכֶם**. V. 11 übersetzt er: „Siehe ich habe über Euch gesetzt Priester, (er scheint **אִמְרָתִי** gelesen zu haben) dass sie das Recht des Glaubens ausüben sollen, dann liest er **הַנִּגִּיד** statt **הַגִּיד**, daher seine Uebersetzung **עַל** und die folgende Veränderung der Construction; am Schlusse giebt er: „und der Herr wird zu eurer Unterstützung sein immer“. Targ. z. St. **וַיְהִי מִימְרָא דִּיהוָה בְּסַעֲדָתָא**.

Cap. XX. V. 1. Statt **הַמְּנִים** hat er **מֵהַעֲמוּנִים** gelesen (vgl. V. 2 **הַמּוֹן**) und das übersetzt er mit **מִבְּחִינֵי**. V. 2. Dass er zu **מִבְּחִינֵי לִים** hinzugefügt, scheint mir keine Erläuterung zu sein, vielmehr glaube ich, dass er für **מֵאֵרֶם** gelesen **אֵדָם** und dass daher seine Uebersetzung stammt. Für **הַצִּצּוֹן תִּמְרָא** (Targûm z. St. übersetzt den Namen). Am Schlusse von V. 3 ist eingefügt: „und er sprach zu ihnen: versammelt euch und kommet, wir wollen zum Herrn unserem Gotte beten“. V. 6 ist **בִּידֶךָ** wegen des Anthropomorphismus durch **בְּיָדְךָ** umschrieben, am Schlusse liest er **וַיֵּאמֶר מִתְחַנֵּן** „und ich stehe und bete vor dir.“ V. 9 hält er **אֵם** für die Schwurpartikel „nicht“ und übersetzt daher **וְ**. Vorher schiebt er noch ein „weil ein Heiligthum unter uns ist“ vor **וְהַזֶּקֶק** an übersetzt er: „so werden wir kommen und beten vor dir in diesem Hause, und du wirst hören auf die Stimme unseres Gebetes und uns befreien“. V. 10 fügt er hinter **מִצְרַיִם** hinzu: „und hast abgeschüttelt die Knechtschaft Egyptens von ihnen“. V. 11 erläutert er

כל ממלכות הארצות auf und übersetzt „über die Länder und ihre Herrschaften“. V. 32 umschreibt er בדרך durch עמלם. V. 33 hat er לא סרו נן für אסרם. V. 35 liest er הוא הרשיע für הרשע und erläutert das durch: „der mehr Böses that als alle Könige Israels.“

Cap. XXI. V. 3. Statt ולמגדנות liest er wieder ילמחנות daher seine Uebersetzung עמלם. V. 6. Statt בת אחאב übersetzt er „die Schwester Ahabs“. Da die anderen Versionen alle „Tochter“ geben, so wird er wohl אחות gelesen haben. V. 7 fehlt רבאשר אמר. V. 9 liest er nach אדם להם daher übersetzt er אדם להם שרי הרקב: אדם להם. V. 10 umschreibt er לבנה durch: „die Edomiter, die in Libnah wohnen“. V. 11 ist seine Umschreibung von ויזן sehr bemerkenswerth. Er giebt dafür: „Und Wein gab er zu trinken den Nasiräern Jerusalems“. Es ist mir zweifelhaft, ob er sich bei dieser Paraphrase auf eine (sonst nicht bekannte) Legende stützte oder ob er nur Amos 2, 12. ותשקי את הנזירים יין in den Vers hinein-
arbeite. V. 15 fügt er am Schlusse noch hinzu עמלם. V. 16 missversteht er die Function des Waw conversivum in ויגר und macht dadurch die ganze Darstellung futurisch. V. 17 liest er וישובי statt וישבו daher וישובי. V. 18 ist hinter לחלי hinzugefügt: „und an einer grossen Krankheit wird er sterben“. V. 19 ist ונעת צאת הקץ umschrieben durch: „und als erfüllt war das Wort des Propheten“. אסרן umschreibt er durch אסרן. Soll ihm die Verbrennung anstössig gewesen sein? Die naheliegende Aenderung in אסרן oder אסרן ist unstatthaft, da auch Ar. schon bietet: ولم يكرمه الشعب كما صنعوا لأبيه

Cap. XXII. V. 1. הבא בערבים למחנה umschreibt er etwas weitläufig: „weil Araber gekommen waren und das Lager Israels geschlagen hatten“. V. 2 ändert er die 42 Jahre in 22 nach II. Kön. 8, 25. Es ist fraglich, ob ihm die materielle Unmöglichkeit (ohne Parallelstelle) zu einer

Änderung veranlasst hätte (LXX haben *ἐλαοσι*, ändern also willkürlich.) V. 3 heisst es bei ihm statt *בִּי אִמִּי* cet. „denn er war ein Sohn der Schwester Ahabs“ dazu vgl. II. Kön. 8. 27 *כִּי הָתָן בֵּית אַחָאב הוּא*, er fügt noch selbständig hinzu: „und auch er sündigte viel“. V. 4 ist *בְּעִינֵי יְהוָה* wegen des Anthropomorphismus durch *מִן מַלְאָכָא* wiedergegeben. V. 5 und 6 sind ungehörig in unserer Uebersetzung verbunden. V. 7 hat er nach der Parallelstelle übersetzt, so dass er statt *כִּי הַמְכִּים* hat *מִן מַלְאָכָא* und statt *עֲזָרְיָהוּ* — *אִמִּי*. Der Schluss fehlt. V. 8 ist *אֲשֶׁר מִשְׁחָהוּ* absichtlich durch das Passiv wiedergegeben; auch das Targ. z. St. scheut sich hier wörtlich zu übersetzen. V. 9 liest er *לְעִזְרָה* statt *לְעִזְרָה* daher *לְעִזְרָה*. V. 10 hat er nach der Parallelstelle II. Kön. 11. 1. übersetzt und daher *כָּל זֶרַע הַמַּמְלָכָה*; *וְיִתְדָבֵר* statt des merkwürdigen *כָּל זֶרַע הַמַּמְלָכָה* umschreibt er durch: „alle Söhne des Königs“. Statt *הַמִּיתָתָהוּ* haben wir *מִיָּחֶסֶד*. V. 12 liest er mit der Parallelstelle *אֲתָה* statt *אֲתָה*, daher *אֲתָה*.

Cap. XXIII. V. 1 ist am Schlusse hinzugefügt: *כֹּה־הָיָה* um das *בְּבֵרִית* zu erläutern. V. 2 ist *וַיִּסְבּוּ* davon abhängig gemacht, er verkennt dabei wieder das *Wâw conversivum*. V. 3 hat er am Schlusse „über David seinen Knecht.“ V. 4 hat er wie es scheint die Construction oder wir müssen den Text ändern. Er scheint auch statt *בְּאִי* gelesen zu haben *בְּמִבְּאִי*. V. 5 giebt er *בְּשַׁעַר הַיָּסוּד* durch *בְּשַׁעַר הַיָּסוּד*. Ein solches Thor ist aber aus jüdischen Quellen nicht bekannt. Ich vermuthete, dass *בְּשַׁעַר* ein Fehler für *בְּשַׁעַר* ist; vgl. Targ. z. II. Kön. 11. 6 und Targ. z. St. *בְּחֵרַע גִּבְרִיָּא*. Nach einer Bemerkung aber, die mir Prof. Noeldeke mittheilt, entspricht *בְּשַׁעַר* dem *גִּבְרִיָּא* so ziemlich. Den Schluss verdeutlicht er, indem er *לְלוֹיִים* einschiebt. V. 6 fehlt *וְהַמְשָׁרְתִּים לְלוֹיִים*. V. 7 erläutert er *הַבֵּית* durch den Zusatz *בְּיָמֵי*. V. 8 übersetzt er: *בְּאִי הַשַּׁבָּת* und *יֵצְאֵי הַשַּׁבָּת* mit Eingang des Sabbaths (oder Woche) und Ausgang des Sabbats (oder Woche). Den Schluss ändert er: „denn Jehojadah der Priester hatte

sie befreit von ihren Wachen“. Vielleicht ist נ ausgefallen. V. 10 liest er וַיַּעֲמֵד statt וַיַּעֲמֵד und übersetzt dann ungenau: „Und es stand das ganze Volk jeder (es scheint hier etwas ausgefallen zu sein oder es fehlte in seiner Handschrift von שְׁלָחוּ bis כְּתָהּ) an der Seite des Hauses links vom Altare und dem Hause“. V. 11 scheint מִלֵּילָא eine Uebersetzung von כלילא Targ. z. Parallelst. zu sein. Ich wüsste nicht, was er für עֲדוּת anderes gelesen haben sollte. V. 12 liest er הַמְרַנְּנִים statt הַרְצִים oder er hat הַרְצִים als „sich freuend“ ausgelegt. Auch Targ. z. St. bietet דְּמִרְנָנִין . V. 13 ist עֲמֹד durch אֲשֶׁמֶן ; so auch in den Targûmen, während Peš. zur Parallelst. חֲמֶן hat; dann liest er mit Benutzung der Parallelst. $\text{כַּמְשַׁפֵּט הַשָּׂרִים}$; daher seine Uebersetzung $\text{אִם נִחַשְׁתָּ וְנִחַחְתָּ לְהֵלֵל}$; $\text{אִם נִחַשְׁתָּ וְנִחַחְתָּ}$ fehlt und statt קֶשֶׁר liest er, wie seine Uebersetzung חֲבֵצֵי חֲבֵצֵי beweist, augenscheinlich שָׁקֶר שָׁקֶר . V. 14 liest er mit II. Kön. 11. 15 וַיִּצְוֵה statt וַיִּצְוֵה daher סֶפֶף . V. 15 übersetzt er mit סֶפֶף לֹא סֶפֶף ; dazu vgl. man das Targ. zur Parallelst. $\text{וַשׁוּיָא לֹא אַחַר}$ (das Targ. zur St. fügt noch „breit gemacht“ hinzu); für $\text{אֵל מִבּוֹא שַׁעַר הַסּוֹסִים}$ giebt er $\text{בְּאֹרֶחַ מַעֲלָנָא}$ Targ. zur Parallelst. $\text{בְּאֹרֶחַ מַעֲלָנָא}$ (während unser Targûm דְּהַרְעַה hinzufügt). רִימִיתוּהָ ist absichtlich zu סֶפֶף gemildert; möglich ist aber auch, dass er an der Parallelstelle לֹא תִקַּח las. V. 17 ist כָּל הָעָם noch durch וַיִּשְׁלַח erläutert; dann umschreibt er: „gingen nach dem Hause des Baal und rissen es ein, und seine Altäre zerbrachen sie gut (מֵעַבְרָה ist הִיטִיב aus Parallelst. V. 18) und seine Bilder zerstiessen sie“; im Folgenden lässt er חֲרָה aus. V. 18 ist das ו in וַיִּשְׁלַח wohl zu streichen. חֲרָה ist mit וַיִּשְׁלַח übersetzt, das ein specifisch jüdisches Wort ist. V. 19 erkennt er das Wâw conversivum und giebt für וַיַּעֲמֵד infolgedessen וַיִּשְׁלַח , es fehlt דָּבָר . V. 26 fehlt וַיַּעֲמֵד , ferner von וַיִּירָד bis וַיִּהְיֶה . In V. 21 fehlt וַיִּהְיֶה , hinter עַם הָאָרֶץ ist durch Verderbniss וַיִּהְיֶה aus V. 12 in den Text gekommen.

Cap. XXIV. V. 1. $\text{בְּעִירֵי יִהּוּדָה}$ ist wie gewöhnlich durch

וְשִׁמְשֹׁם מִיָּמִי hinzu V. 2 umschrieben. V. 4 ist wohl zu lesen וְשִׁמְשֹׁם מִיָּמִי; das letzte Wort ist seine Erläuterung, am Schlusse fügt er hinzu: „und zu untersuchen alles was nothwendig war.“ V. 5 führt er zu וְיִקְבֹּץ als Subject ein „Joadah der Priester“ für מִכָּל מְסָה giebt er „von allen Städten Israels“, hinter מְסָה fügt er hinzu וְיִקְבֹּץ und statt לְדַבֵּר liest er לְדַבֵּר; denn wir haben wohl לְמַמְלָכָה zu lesen statt לְמַמְלָכָה. Den Schluss hat er absichtlich weggelassen. V. 6 schiebt er zur Verdeutlichung von לְהַבִּיא ein וְנִתְּנָה. Statt וְהִקְהִילוֹ liest er וְהִקְהִילוֹ; daher seine Uebersetzung וְהִקְהִילוֹ. V. 7 hat man sicher für וְעָבַד zu lesen עָבַד und dann ist die Uebersetzung ganz passend: „hatte unterrichtet die Kinder des Unrechts; diese Aenderung unterstützt auch Ar. لأنّ عتليّا كانت علمت بني النفاق statt קִדְּשִׁי liest er קִדְּשִׁי daher מִיָּמִי umschreibt er durch בְּמִדְבָּר. V. 9 schiebt er zur Verdeutlichung vor מִיָּמִי ein. V. 10 ist nach וְיִבְיֹאז noch einmal מִיָּמִי aus V. 8 irrthümlich in den Text gekommen. V. 11 ist wörtlich nach II. Kön. 12. 11 übersetzt, daher die Kürzungen. V. 12 fehlt וְהַיְיֹדֵעַ. V. 13 und 14 fehlen. V. 15 fehlt בְּמִוְחָיו wie häufig das letzte Wort am Ende des Satzes. V. 16 ändert er stark: „und sie begruben ihn in der Stadt David in den Gräbern der Könige und sprachen: so wird bezahlt wer Gutes thut an Israel und auch am Hause des Herrn that er viel Gutes.“ V. 19 umschreibt er וְהָיָה אֵל יְהוָה wegen des Anthr. durch וְהָיָה אֵל יְהוָה (auch das Targum scheut sich vor dem Ausdrucke לְהַיְיֹדֵעַ und schiebt לְפִיֻּלְהֹנָא ein). V. 20. Aus demselben Grunde erwartete man eigentlich מִיָּמִי statt מִיָּמִי; er pflegt diesen Ausdruck sonst zu vermeiden, vgl. II. Chr. 20. 14. 15. und vielleicht hat man an unserer Stelle zu ändern; am Schlusse macht er die Rede direct: „weil ihr verlassen habt meinen Weg (er scheut sich zu sagen מִיָּמִי), so verlasse auch ich euch“. V. 22 schiebt er hinter בְּנֵי (wofür er seine Söhne übersetzt) ein: „nach ihm und seine Söhne, als sie getödtet

wurden cet.“ V. 24 übersetzt er am Schlusse „und das was Joaš gethan hatte, verachteten die Richter“ er liest קָשָׁה und שִׁפְטִים. Es ist mir aber unklar, wieso er zu verachten kommt. Der Text scheint nicht darauf zu führen. V. 26 liest er עליו ובניו ורב המשאים „und die übrigen Sünden die er begangen im Hause Gottes.“

Cap. XXV. V. 4. Das Citat aus Deuteron. 24. 16 stimmt mit der dortigen Pešitta überein, nur haben wir hier חַטָּא und אִמָּא statt wie dort חַטָּא und אִמָּא. Man kann daraus ersehen, dass er die dortige Peš. nicht abgeschrieben hat. חַטָּא und אִמָּא haben beide Uebersetzungen; sie stimmen dadurch weder mit dem babylonischen noch dem jerusalemischen Targûm überein. Das babylonische bietet nämlich (und so wird der Vers auch in der babyl. Gemâra erläutert) בְּפִי „durch den Mund“ das ist: durch das Zeugniß der Väter (man vergleiche auch Raši zu der Stelle). Das jerusalemische Targûm aber giebt: לֹא יִתְקַטְלוּ אֲבֵהֶן לֹא בְּסִדְרוֹת וְלֹא בְּחֻבֵּי נַפְשָׁן d. i. „Väter sollen nicht getödtet werden auf das Zeugniß und nicht für die Schuld der Kinder“. Ich vermuthe, dass dort das Ursprüngliche לֹא בְּחֻבֵּי נַפְשָׁן ist, während לֹא בְּסִדְרוֹת eine spätere Correctur nach dem babylonischen Targûm ist. Die Peš. würde dann die ursprüngliche jerusalemische Auffassung in חַטָּא und אִמָּא widerspiegeln. Denkwürdig bleibt auch noch, dass das Targum z. unserer St. nicht das jerus. Targ. z. Deut. 24. 16 wie wir es haben, ausschreibt, sondern nur לֹא בְּחֻבֵּי נַפְשָׁן giebt. Das scheint meine Vermuthung zu unterstützen, da das Targûm zur Chronik sonst das jerusalemische Targûm (z. B. Cap. I) wörtlich ausschreibt. V. 5 וְהָיָה כִּי יִהְיֶה אִישׁ אֶת יְהוּדָה übersetzt er mit חֶסֶד חֶסֶד ähnlich das Targûm מִצְוַת שְׁמַיָּא ist aufgelöst in חֶסֶד חֶסֶד חֶסֶד חֶסֶד. V. 7 umschreibt er אִישׁ הָאֱלֹהִים durch אִישׁ אֱלֹהִים, ebenso das Targum z. St. וְהָיָה כִּי יִהְיֶה אִישׁ אֱלֹהִים; er liest dann אִישׁ אֱלֹהִים (im Targ. fehlt das Wort ganz) daher אִישׁ אֱלֹהִים; vor כָּל fügt er zur Verdeutlichung noch einmal ein אִישׁ אֱלֹהִים. V. 8 scheint er zu lesen כִּי אִם בָּא אֶתְּךָ עֲשֵׂה כִּי אִם בָּא אֶתְּךָ עֲשֵׂה, daher „wenn du gehst Krieg zu führen“. Statt כִּי

hat er, wie es scheint, gelesen **לֹא שִׁבַּחְתָּ**, er übersetzt: „denn du hast nicht gepriesen den Herrn, der ein Helfer und Erheber ist.“ Oder ist ihm etwas in dem Satze anstössig gewesen? V. 9 erweitert er: „was habe ich für eine Thorheit begangen, dass ich gegeben habe cet.“ ib. ist **לֹא שִׁבַּחְתָּ** und **לֹא שִׁבַּחְתָּ** wohl nicht Beides gleich ursprünglich. Trotzdem nun aber das Targum zur St. **כִּי מִן דִּין** bietet, so halte ich doch **לֹא שִׁבַּחְתָּ** für eine Correctur nach dem hebräischen (oder griechischen?) Texte. Denn die targûmische Erläuterung wird man immer für die ursprünglichere halten müssen und eine derartige Doppelübersetzung ist einem Uebersetzer nicht gut zuzutrauen. V. 10 übersetzt er **וַיֵּשְׁבֵי** durch **וַיֵּשְׁבֵי** er las vielleicht **וַיֵּשְׁבֵי**. (Es ist immer zu berücksichtigen, dass er nicht viel nach den Regeln der Grammatik fragte; ein ausgelassenes Object also wird ihn füglich nicht gestört haben.) V. 11 umschreibt er **בְּנֵי שַׁעִיר** durch **בְּנֵי שַׁעִיר**. (Durch **בְּנֵי שַׁעִיר** wird **שַׁעִיר** auch umschrieben Targ. Jer. I in Deuter. 33. 2, wo Jer. II nach Onkelos corrigirt.) Gen. 32. 1. Pešitta hat an beiden Stellen **שַׁעִיר**. Das Targ. z. St. hat **שַׁעִיר**, aber V. 14 **בְּנֵי גְבֵל**. V. 12 will er die grausame Strafe nicht mittheilen und verändert den Schluss in: „und alle kamen in Ketten gefesselt“. V. 13 fasst er **הַשִּׁיב** als „gefangennehmen“ auf und übersetzt demnach: „die Amaziah gefangen genommen hatte, als er zum Kriege zog“. Ich weiss nicht, was er für **וַיִּפְשְׁטוּ** gelesen hat, das er durch **וַיִּפְשְׁטוּ** wiedergiebt, vielleicht **וַיִּפְשְׁטוּ**? Für **בֵּית חֲרוּן** muss er etwa **בֵּית אַחֲרִים** gelesen haben, darauf deutet wohl seine Uebersetzung **וַיִּפְשְׁטוּ**. V. 14 übersetzt er **וַיִּבֶא** mit **וַיִּבֶא**, auch das Targum hat diese tendenziöse Aenderung; **וַיִּבֶא** ist auch absichtlich weggelassen. **וַיִּבֶא** über-
 setzt er: **וַיִּבֶא** das Targ. z. St. hat **וַיִּבֶא**. V. 15. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich auch im Auslassen von **אֵם** eine absichtliche Aenderung sehe (die Targûme geben es allerdings durch **וַיִּבֶא** regelmässig wieder, aber unser Uebersetzer mag es noch in der ursprünglichen Bedeutung „Nase“ gefasst und

darin einen Anthropomorphismus gefunden haben) er giebt nur **וְאֵלֹהִים**. Den Schluss des Verses umschreibt er: „die ihre Anbeter nicht erretten konnten aus deiner Hand“. V. 16 fügt er zur Verdeutlichung hinter **אֱלֹהִים** hinzu „der Prophet“; ganz merkwürdig ist seine Uebersetzung von **הַלְוִיעַזִּים** er scheint darin **עַץ** als selbständiges Wort zu fassen und übersetzt: „die Anbetung des Holzes ist den Königen gestattet (gegeben)“; **וְעַץ לְמַלְכָּה וְלְמַלְכָּה**. Er liest etwa: **וְהָיָה עַץ לְמַלְכָּה נִתְּנָה**; von **חֶדֶל** bis **יָבוֹד** fehlt, vielleicht auch absichtlich ausgelassen. Vor **לְהַשְׁחִיתָם** schiebt er noch **עַלְמָם** ein. V. 17 erläutert er **נִתְּנָה** durch **מִיָּדָם** (Die Targume fassen es als Herausforderung zum Kriege und setzen **בְּקִרְבָּא** hinzu). V. 18 fehlt **הַשְׁדָּה**. V. 19 liest er mit der Parallelst. II. Kön. 14. 10 **הַכָּה הַכִּיתָ** daher **מִיָּדָם**. Auch das Folgende **וְלֹא עָמְדָה** ist wörtlich nach der Parallelst. resp. dem Targûm (**אֲחִיקָר וְחַב בְּבִיתָךְ**) übersetzt. V. 20 fehlt von **כִּי** bis zum Ende des Verses ebenso in der Parallelst. V. 21 für **לְיְהוּדָה** „welches ist an der Grenze des Landes des Stammes Judah.“ V. 22 fehlt; vielleicht wieder absichtlich ausgelassen. V. 24 ist am Anfange **וְנִסְבָּ** eingeschoben aus der Parallelst. V. 14. **וְלֹקָח** *ibid.* scheint **וְנִסְבָּ** eine Glosse zu sein, die **וְנִסְבָּ** erklären soll. Für **בְּנֵי הַתְּעַרְבוּת** mag er etwa **וְנִסְבָּ** gelesen haben, oder wir haben **וְנִסְבָּ** zu corrigiren (nach der Peš. der Parallelst.) in **וְנִסְבָּ**, was mir aber minder wahrscheinlich ist. V. 27 ist **מֵאַחֲרֵי יְהוָה** umschrieben durch **וְנִסְבָּ** Targ. z. St. **וְנִסְבָּ** *ibid.* als Subject zu **וְנִסְבָּ** ist **וְנִסְבָּ** eingeschoben. V. 28 hat er am **וְנִסְבָּ** für **וְנִסְבָּ** nach der Parallelstelle.

Cap. XXVI. V. 3 ist der Name **יְכִלְיָה** zu **יְכִלְיָה** verderbt. V. 4 **וְנִסְבָּ** wie gewöhnlich **וְנִסְבָּ** übersetzt; für Amaziah setzt er David, der an ähnlichen Stellen in der Chronik häufig erwähnt wird. (Wie z. B. II. Chr. 28. 1.) V. 5. übersetzt er **וְנִסְבָּ** durch **וְנִסְבָּ**, ähnlich Targ. z. St. **וְנִסְבָּ**.

dann kürzt er und übersetzt: „und Gott machte grade alle seine Wege“. V. 6 stimmt seine Uebersetzung genau zu der des Targûms; חֲדָן findet sich in beiden einmal und für יבנה hat unser Uebers. חֲנָן Targ. עֵזָה. Bei uns fehlt aber von ויבנה bis zum Schlusse. V. 7 fehlt, ebenso V. 8 bis וילך; וילך כי החזיק cet. umschreibt er „weil er viel Krieg führte“. V. 9 übersetzt er שַׁעַר הַגָּאִי dem Sinne nach richtig durch: זִנְיָן מַחְסָן (vgl. Bertheau p. 365.); על המקצע fehlt und ויהחזקם erläutert er näher: „und versah sie an ihren Spitzen mit eisernen Riegeln“. V. 10: „und er baute viel Thürme in den Städten, die ihm gehörten“; es scheint nicht, dass סִבְדָּן die Uebersetzung von רַב־מִישׁוֹר ist; es wird wohl ursprünglich etwas Anderes dagestanden haben. Oder sollte er wirklich die Bedeutung von מִישׁוֹר nicht gekannt und geglaubt haben, müssen auf die Ebene die Berge folgen? Statt אֶהָב אֶדְמָה scheint er etwas wie רַב אֶדְמָה gelesen zu haben, er übersetzt: „weil er viel Besitz hatte“. V. 11 zählt er: „Und Us. hatte Kriegsleute an Zahl 32600 und andere Wüstenbewohner 300000. und Männer die das Schwert zogen 7500, (das Uebrige fehlt) welche standen alle Tage und den König bewachten.“ V. 15 übersetzt er von וַיֵּצֵא; statt להעזר liest er לְהַעֲזִיר daher; חֲסִידָא. V. 16 übersetzt er וַנְּחַזְקֵהוּ durch: „und als er reich war an Vermögen“; für עַד לְהַשְׁחִיתָהּ giebt er לְבַת מִזְבַּח הַקִּטְרֹת. V. 17 und 18 fehlt von וַעֲמַד לֹא לֹד ist doppelt übersetzt וַעֲמַד וְלֹא וְלֹא, und וְלֹא וְלֹא, von כִּי bis zum Schlusse fehlt wieder. V. 19 ist am Anfange hinzugefügt „sogleich“, das scheint aber erst aus dem Folgenden an diese Stelle gekommen zu sein; er fügt hinzu „und befahl, dass man sie aus dem Heiligthume hinaus führe“ dann umschreibt er: „und sogleich kam ein Aussatz aus dem Heiligthume und fiel auf die Stirne des Königs Usiah, als er ging zu räuchern (er las מַעֲלָה statt מַעַל) im Hause des Herrn“. V. 20 fehlt הִרְאָה, ebenso der Zwischensatz von וַהֲנֵה bis בַּמִּצְחֵהּ; das Folgende ist zusammengezogen; er giebt: „und sie sahen, dass er sich beeilte hinauszugehen, weil er wusste, dass ihn Gott getroffen“. V. 21 giebt בֵּית הַהַפְּשִׁיטָה durch עֲמָן

וּבְיָמָיו Haus der Einsamkeit wieder ähnlich die Targume סְגוּרָתָא (Peš. zur Parallelstelle סְגוּרָתָא „im Verborgenen“.) Statt נִגְדָה scheint er גִּדָּה gelesen zu haben, er übersetzt: „weil er gelästert hatte das Haus des Herrn“. Für עַל בֵּית הַמֶּלֶךְ hat er weitläufiger „herrschte über das Haus des Königs“; ähnlich die Targume מִמֶּנָּה עַל בֵּיתָא. V. 23 giebt er: „und sie begruben ihn in den Gräbern, nicht an der Grabstätte der Könige“.

Cap. XXVII. V. 3 וּבַחֲמוֹמַת הָעֶפֶל übersetzt er durch סֶפֶלָא וְלִפְתָּח. Es muss statt עֶפֶל eine Felm von כֶּלָּה gelesen haben. V. 4 verwechselt er חֲרָשִׁים mit der Stadt חֲרָשָׁת (חרשת). V. 5 hat er statt des Königs der Ammon. das Volk der Ammon., von זֹאת an umschreibt er: „diese ganze Gabe rechneten ihm (er liest חֲשִׁבִי für חֲשִׁבוּ) und brachten ihm dar die Söhne Ammons“. Die letzten Worte von V. 5 sind in V. 6 hineingezogen.

Cap. XXVIII. V. 1. Er hat 25 Jahre statt 20; ich glaube nicht, dass das Interpolation aus LXX ist. Es mag ihn zu der Aenderung veranlasst haben, dass bei dem vorhergehenden und folgenden Könige 25 Jahre stehen. V. 2 für לְבַעֲלִים hat er לְחַפְּתָן, wohl auch eine Art Euphemismus. Statt מַסְכֹּת giebt er מַחְפָּס; er meinte vielleicht מַזְבְּחֹת zu lesen. V. 3 scheint er den Namen Ben-Hinnom absichtlich zu vermeiden; er giebt für das Thal Ben-Hinnom „viele Thäler“. Das an dieser Stelle allein erhaltene וַיִּבְעֵר (vgl. Geiger Urschrift und Uebersetzung der Bibel, p. 305) giebt er wie die Targume durch das mildernde סֶחֱפָא wieder. חֲנָה hat er nach der Parallelstelle II. Kön. 16. 3. statt בְּנֵי. Für כַּחַעְבֹּת hat er נַחֲמָא; er will den König von Judah keine Gräuel begehen lassen. V. 7 fasst er זִכְרִי missverständlich als Object auf. V. 8 hat er wohl אֲנָשִׁים gelesen statt נָשִׁים. Daher אֲנָח. V. 9 fehlt der Schluss von בִּזְעָה, es scheint aber seiner Uebersetzung „und ihr habt sie geschlagen und ihrer nicht geschont“ eine Reminiscenz an Thr. 2. 21 נִבְחַת וְלֹא חָמַלְתָּ zu Grunde zu liegen. V. 10 kürzt er: „Und nun kämpft ihr, damit sie euch werden cet.“, dann liest er vielleicht

הלא ידעתם, denn er giebt: „und ihr wisset, dass dieses eine Sünde ist vor dem Herrn, eurem Gotte“. V. 11. Den Schluss umschreibt er „damit nicht aufsteige der Zorn Gottes über euch“. V. 12 fehlt von ויחזקיהו an. V. 13 ist ebenfalls stark gekürzt. Es fehlt von כי bis אתם und von וחרון bis zum Schlusse. Beides ist gewiss absichtlich ausgelassen. Gegen den Text hat er: „Und sie gaben zurück die ganze Beute nach Jerusalem, und er fuhr fort gegen den Herrn Untreue zu begehen“. Das Letztere ist aus Vers 22 hierher gekommen. Die Ordnung der Sätze ist überhaupt in unserem Capitel gegen den hebräischen Text, wahrscheinlich aber erst spätere Verderbniss. V. 23 unseres Textes hat am Anfange noch die letzten Worte von V. 22. In V. 23 fehlt המכים בו. Dann umschreibt er die Rede des Ahaz: „Ihr seid meine Götter und meine Herren, euch opfere ich, und er war ein Fallstrick für Judah, und veranlasste zur Sünde das ganze Volk Judah“. V. 24 fügt er zu דלתות die Erklärung גַּלְסֵי סִפָּל hinzu. Die letzten Worte von V. 24 (des Peš. Textes) sind gegen den hebräischen Text mit V. 25 verbunden. V. 18 fehlt חמנה ובנותיה; וְגַמְזוֹ ist zu גַּמְזוֹ und שְׁכָרֵי zu שְׁכָרֵי und חַמְנָה zu חַמְנָה verderbt. V. 20 (21 des hebr. Textes) las er am Schlusse nur ויחזק und übersetzt dies: „und bedrängte ihn mit grosser Bedrängniss.“ V. 21 (auch 21 im hebr. Texte) paraphrasirt er stark: „Und der König Ahaz nahm die Geräthe des Hauses des Herrn (aus V. 24) und die Geräthe des Hauses der früheren Könige und der Häuser der Reichen und gab sie dem Könige von Assur, dass er ihn nicht schädige in der Zeit seiner Noth“ (die letzten Worte aus V. 22 herüber genommen).

Cap. XXIX. V. 3. לרחב המזרח umschreibt er „in den Vorhof des Heiligthums“; er las vielleicht מִקְדָּשׁ. V. 5 ist echt targûmisch paraphrasirt, von והוציאור giebt er: „und schüttelt ab eure bösen Thaten von eurem Sinne“, wovon das Targûm keine Spur hat. V. 6 liest er am Anfange vielleicht: כי לא כאבתנוי da er übersetzt: „wir wollen nicht thun wie unsere Väter gethan“. V. 7 fehlt לא העלה ועולה.

V. 9 fehlt וַיִּשְׁתַּי, am Schlusse zugesetzt: „und nun da wir abgewichen sind von dem Herrn, unserem Gotte und verlassen haben den Bund, den er gegeben unseren Vätern. hat auch er uns verlassen“. Das Letzte ist eine Reminiscenz an II. Chron. 15. 2. Von V. 10 bis 20 fehlt. V. 20 ist העיר durch וְנִמְלֵךְ erläutert. V. 22 hat er das Wâw convers. missverstanden in וַיִּשְׁתַּי und giebt daher וְנִמְלֵךְ. V. 23 giebt er für das erste המזבחה umschreibend חַ' מִזְבְּחָן, vgl. Leviticus 4. 7. 18. 25. 30. Von da an bis zum Schlusse des Satzes fehlt. (Es ist übrigens möglich, dass חַ' מִזְבְּחָן וְנִמְלֵךְ mit Unrecht in V. 23 steht und erst aus V. 24 dahin kam.) V. 24. Der Erste, der וְנִמְלֵךְ schrieb, wollte wohl damit nur ausdrücken: „und sie sollen nähern“ (und sie näherten); ein Späterer scheint das missverständlich im Sinne von „opfern“ genommen und deshalb וְנִמְלֵךְ eingeschoben zu haben. Doch ist immerhin möglich, dass die Correctur schon dem urspr. Uebers. angehört. V. 24 ist nach המלך zur Verdeutlichung eingeschoben וְנִמְלֵךְ. V. 25 hat er statt בְּנִבְלִים gelesen בקל und statt במצות noch einmal במצותים, daher וְנִמְלֵךְ und וְנִמְלֵךְ. Den Schluss paraphrasirt er: „weil David pries den Ruhm des Herrn seines Gottes nach dem Befehle der Propheten“, (so hat man wohl וְנִמְלֵךְ וְנִמְלֵךְ hier zu fassen). V. 27 fehlt ההצטרות, am Schlusse scheint er zu lesen על יד דויד; denn er übersetzt „nach dem Befehle Davids“. V. 28 ist hinter הקהל eingefügt וְנִמְלֵךְ; es fehlt הכל. V. 30 hat er: „und sie priesen sehr in Freude“ für לשמחה. V. 31 umschreibt er ליהוה מלאכת ידכם „ihr habt euch genähert den Wegen Gottes“. Das Targum z. St. übersetzt es direct durch „opfern“. Die letzten Worte von V. 32 sind in V. 33 herübergezogen. Er übersetzt: „alle diese Rinder, die geheiligt wurden“. V. 34 ändert er den Sinn des ישרי לבב. Er giebt: „denn die Leviten waren demüthig in ihrem Herzen“. V. 35 liest er statt נסכים wohl כבשים oder כשבים, denn er giebt וְנִמְלֵךְ. V. 36 umschreibt er wegen Anthropomorphismus על ההבין האלהים „weil das Werk vollendet war“.

Cap. XXX. V. 1. Für פסח hat er nur חגין. V. 3 liest er hinter מלמדי העם התקדשו; daher seine Uebers: סכפניסא קדשן. V. 5 umschreibt er ויעמידו דבר durch: „Und sie standen auf und erlaubten die Sache zu thun“; am Schlusse liest er: כי לרב עשרם, er übersetzt: „denn sehr gross war ihr Reichthum“. V. 6 liest er וישב הפלטה „damit zurückkehre der Ueberrest“. V. 8 hat er תנו יד ליהוה absichtlich ausgelassen, weil es ihm anstössig vorkam. V. 9 scheint er am Anfange zu lesen: כי ישוב יהוה על; er übersetzt: „denn es hat sich offenbart der Herr über euch und cet,“ vor לרהמים schiebt er zur Verdeutlichung סנכחם ein. V. 10 und 11 ändert er den Sinn völlig dadurch, dass er die beiden Sätze irrthümlich verbindet und אך gar nicht liest. V. 11 beginnt bei ihm bei ויהיו (V. 10) und er übersetzt: „und es lachten über sie und verachteten sie frevelhafte Leute vom Stamme Aser und vom Stamme Ephr. und vom Stamme Man. und vom Stamme Seb. (V. 12) und der Rest dieser Stämme beugte sich cet.“ V. 15 setzt er hinter das Datum noch „sieben Tage“; es fehlt נכלמו. V. 16 umschreibt er כמשפטם durch אבחן וסבחן, vgl. das Targ. zur St. חזי להון; das Folgende: „wie es geschrieben ist in dem Gesetze Mosis des Propheten Gottes“. V. 17 umschreibt er von לכל an: „und sahen jeden der rein war, um sich dem Herrn zu heiligen“. V. 18 fügt er hinter Sebulun hinzu: diesen vier Stämmen“. Am Schlusse ergänzt er hinter בעד „das ganze Volk Israel“. Targ. z. St. על עמא דאשתלוי. V. 19 übersetzt er: „weil wir unsere Herzen grade gemacht haben zu beten vor Gott dem Herrn unserer Väter, so ist das Heiligthum nicht reiner als wir“ (?) V. 21 übersetzt er nach ישראל „und alle die sich in Jerusalem fanden“. Interessant ist seine Unterscheidung: „die Leviten mit den Liedern ihres Mundes und die Priester mit den Instrumenten“; dazu vgl. die Bemerkung zu Cap. I, 16. 42. V. 22 umschreibt er המשכילים durch: „die schönen Preis sangen“. V. 23 haben wir statt סלזכס zu lesen סלזכס, es fehlt ויעשו. In V. 24 hat ein Späterer וסכס, das Uebersetzung von שרים war, in וסכס ändern zu müssen geglaubt, um es mit dem vorangehenden

וַיִּשְׁמַע zu parallelisiren. V. 27 umschreibt er וַיִּשְׁמַע durch: „und der Herr hörte“.

Cap. XXXI. V. 1 fehlt לְכָל; er liest עַד יָשׁוּבוּ daher: „bis zurückgekehrt war Israel“ und dann umschreibend „und sie gingen alle nach ihrem Besitzthume und sie gingen in Frieden in ihre Städte“. V. 2 fehlt am Schlusse מִחַנוּת. V. 3 liest er לַעֲלוֹת הַבֶּקֶר statt לַעֲלוֹת הַבָּקָר, daher übersetzt er חֲכָלִי; dagegen ist חֲכָלִי eine spätere Correctur. Der Schluss ist in V. 4 hinübergezogen. V. 4 liest er יַחֲזֹק für יַחֲזֹק, daher חֲכָלִי. V. 5 hat er statt רֶבֶשׁ gelesen בֶּשֶׂר daher seine Uebersetzung סֶכֶךְ סִמָּהֶם. In V. 6 ist מִן חֶסֶד zu streichen; es ist spätere Glosse für חֶסֶד, ebenso von חֶסֶד bis חֶסֶד, das durch Versehen aus dem vorhergehenden Satze hier hineingekommen ist. V. 7 umschreibt er den Schluss: „Und im siebenten Monate nahm es Hiskia und vertheilte es an die Priester und Leviten“. V. 9 übersetzt er וַיִּדְרֹשׁ, das ihm sonst nur aus der Verbindung mit יְהוָה geläufig war, hier fälschlich mit חֶסֶד. V. 10 übersetzt er von וַיֹּאמֶר an ganz frei: „erlaubt ist euch die Erstlingsfrucht zu essen, da sie in das Haus des Herrn gekommen ist, und esset und werdet satt und was davon übrig bleibt, gebt den Armen und Elenden, weil der Herr sein Volk gesegnet hat und ihm gegeben hat diese Fülle, und was übrig blieb, gaben sie dem ganzen Volke Israels“. Hiervon hat Targ. zur St. nichts aufzuweisen. V. 14 fehlt לְתֵת תְּרוּמַת יְהוָה; wahrscheinlich absichtlich ausgelassen. V. 17 giebt er eine ganz eigenthümliche Erläuterung von הַתִּיחָשׁ. Er fasst es als tägliche Berechnung resp. tägliche Leistung und führt diese Auffassung ohne Rücksicht auf den Text durch: Und (Oel und Wein) die Rechnung eines jeden Tages für ihren Dienst an ihren Wachen nach ihren Theilen, und Oel und Wein wurde den Priestern und Leviten gegeben nach ihrem Vaterhause etc.“ V. 18 Und Oel wurde ihnen gegeben für ihre Lampen und ihren Frauen und Söhnen und Töchtern und dem ganzen Volke cet. Wieso er von כָּל טַעַם zu כָּל טַעַם kommt, ist mir unklar. Ar. giebt nur

لجميعهم. Doch ist das gewiss erst nachträgliche Correctur nach dem Hebr. Das letzte Wort von V. 18 ist in V. 19 herüber genommen daher seine Uebersetzung: „denn heilig waren die Söhne Aarons des Priesters“, im Folgenden liest er etwas wie für **בשרה מגרש בשרם קדש** daher **עבד סן**. Das Folgende: „und Weibern näherten sie sich nicht“ ist eine ganz freie (und ausserdem halachisch unrichtige) Ergänzung von ihm.

Cap. XXXII. V. 1. Hinter **והאמת** hinzugefügt: „das Hiskia gethan hatte“ ebenso Targ. **דעבד**; **לבקעם אליו** macht er zu directer Rede „und sprach zu ihren Bewohnern: empfanget die Rechte und kommet zu mir“. V. 2 erläutert **ופניו** durch: „und seine Heere“. V. 5. In **ויתחזק** hat er wieder das Wāw convers. verkannt und giebt daher (er las auch wohl **ויתחזקו**) **סנא לבס**; von **הפרוצה** bis **ולחוצה** fehlt; am Schlusse fügt er **סנא לבס** hinzu. V. 6 schiebt er hinter **העם** ein „einen über zehn“. Statt **על לבבם** liest er **כלם** daher **במ עבס**. V. 7 liest er am Schlusse **כי עמינו** „unser Volk ist grösser als sein Volk“. V. 9 fügt er ein hinter **אשור** „den Rabsake und er kam nach Jerusalem und mit ihm seine Diener“; von **על** bis **יהודה** fehlt. V. 15 ist vielleicht das erste Mal von **לן** bis **לן** zu streichen. V. 17 fehlt von **אן** an, gewiss absichtlich ausgelassen. V. 19 ändert er: „und sie redeten über die Götter der Völker der Erde und auch über den Gott, der zu Jerusalem herrscht“, und nun höchst charakteristisch „der ihnen bezahlen wird das Werk ihrer Hände“. Davon nichts im Targûm. V. 20 scheint er **השמים** gelesen zu haben und ergänzt frei: „und es hörte der Herr auf die Stimme ihres Gebetes“. V. 22 fehlt **וניהלם**. V. 24 und 25 sind irrthümlich verbunden und ausserdem der Sinn geändert. Er giebt von **ויאמר** und sprach: „viele Grossthaten hast du mir gethan und nicht nach dem Werke meiner Hände hast du mir vergolten“. Er fährt dann fort: „Und diese Krankheit an der Hiskiah erkrankte, war weil cet.“ von **כי גבה** an. V. 29 scheint er zu lesen **עשה למקנה** er übersetzt **סמל**. V. 31 umschreibt er völlig. Er giebt: „Und er be-

folgte das Gesetz Gottes, wie es ihm gegeben war auf der Erde und er wusste alles, was in seinem Herzen war“. V. 32 fügt er hinter חסדיו noch ein: „und seine guten Wege“. V. 33 übersetzt er „und sie begruben ihn in der Stadt David“; statt וישבו liest er וישבו, daher סחפפ.

Cap. XXXIII. V. 6. חסדו בן הים ist hier durch חסדו (oben 28. 3. hiess es חסדו, es ist möglich, dass er etwas wie חסדו gelesen hat). Für ועשה אוב וידעוני giebt er „und frug die Chaldäer und die Zauberer“. In den Targûmen sind die Chaldäer nicht erwähnt. Vgl. aber die Citate im Ârûch s. v. כלדאי. כלדאי umschreibt er durch סחפפ vgl. Targ. z. Parallelst. I. Kön. 21. 6. לארגזא קדמוהי. V. 7 umschreibt er פסל הסמל durch חסדו vgl. dazu Perles Meletemata p. 16. Für וישב אשם אה שמי hat er חסדו wie die Targûme. V. 11 liest er בחיים statt בחיות daher חסדו. V. 16 liest er ותודה statt ותורה daher חסדו. Der Schluss ist irrthümlich mit V. 17 verbunden; er übersetzt: „zu feiern dem Herrn, dem Gotte Israels wiederum ein Fest“. V. 17 ändert er dann: „Und andere Opfer und Ganzopfer sollt ihr nicht darbringen ausser cet.“ V. 19 fehlt לפני הפנע; statt חזי hat er חסדו und חסדו scheint seine oder eines Späteren Erläuterung dazu zu sein. V. 20 hat er nach בביתו noch hinzugefügt: חסדו „im Garten des Schatzes“; dazu vergl. Bertheau p. 402.

Cap. XXXIV. V. 3 und 4 sind in unserem Texte verderbt. Es ist mir nicht gelungen, da einen besseren Text herzustellen. V. 5 fügt er hinter הכהנים hinzu: „gruben sie aus ihren Gräbern aus“. V. 7 umschreibt er להק: „bis er sie dann gemacht wie Asche, und zerstreute sie im ganzen Lande Israel“. V. 9 liest er am Schlusse mit dem Kethib וישב, daher חסדו. V. 12 liest er statt לנצח רמנצחים, daher חסדו. V. 13 fehlt bis רמנצחים. V. 16 liest er: ויאמר שפן הספר daher „und es sprach Šaphan der Schreiber“. V. 21 liest er שמעו statt שמרי daher חסדו. V. 22 übersetzt er übereinstimmend mit den Targ. חסדו. V. 25 übers. er euphem. ändernd ויקטרו durch חסדו.

Cap. XXXV. V. 3. Statt המבינים scheint er zu lesen

המכנינים, daher ܡܨܬܝܢ. Statt הקדושים liest er הקדשי, daher ܩܕܝܫܝܢ. V. 4 liest er להכנינו לבכם ולבב אבותיכם daher ܠܗܟܢܝܢܐ ܠܒܚܝܬܝܚܝܐ ܘܠܒܒܐܒܘܬܝܚܝܐ. V. 10 fehlt המלך ܡܠܟܐ. V. 12 liest er am Schlusse ܠܒܩܪ ܘܟܢ daher ܠܒܩܪ ܘܟܢ. V. 14 liest er wohl nicht statt לילה—הלויים, sondern ܟܬܐ ist Verderbniss für ܟܬܐ. V. 20 giebt er für כרמיש den moderneren Namen ܡܨܬܝܢ. V. 21 fehlt von כי bis מלחמתי. V. 23 übers. er: „Und es traf Pharao Neko den Josias mit zwei Pfeilen“; dazu vgl. man Nöldeke Alttestamentl. Literatur p. 264. V. 25 ändert er: „alle gerechten Männer und Frauen, weinet in euren Wehklagen über Josias.“ Aphraates hat unsere Stelle im Auge, citirt sie aber nicht wenn er schreibt (p. 411. ed. Wright). ܐܝܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܩܝܢܐ ܕܝܫܝܐ umschreibt er durch: „im Buche der Klagelieder“.

Cap. XXXVI. V. 3 von ויעש bis zum Schlusse fehlt. V. 4 am Schlusse hinzugefügt: „und starb dort“ aus II. Kön. 23. 34. V. 9 hat er statt 3 Monate und 10 Tage „100 Tage“. V. 15 stellt er השכם, das er als „frühe“ auffasst, gegenüber ܡܨܬܝܢ, so dass er übersetzt: „durch die Hand seiner Boten, die am Morgen und am Abend kamen“. Statt מעוני liest er צאנו, daher ܥܬܐ ܕܥܢܐ. V. 22 umschreibt er den Schluss: „und auch im Briefe war sein Name genannt“. V. 23 am Schlusse fügt er noch hinzu: „und soll zu mir kommen“.

Aus den vorhergehenden Untersuchungen ergibt sich nun Folgendes:

A in Bezug auf den Text, der dem Uebersetzer vorlag.

1) Er war unpunktirt, vgl. I. 8, 40. 9, 8. 9, 24. II. 8, 13. 14, 10 und öfters. 2) Die Sätze waren in ihm noch nicht abgetheilt, vgl. II. 32, 24. 25; 30, 10. 11; 29, 32. 33; 28, 24. 25; 28, 22. 23; 27, 5. 6 und eine sehr grosse Zahl anderer Stellen. 3) Er war sehr undeutlich geschrieben, so dass die Consonanten leicht mit einander verwechselt werden konnten; vgl. I. 4, 9. 4, 33. 4, 40. 5, 23. 6, 16. 7, 24. 7

40. 9, 11. II. 36, 15. 35, 3. 35, 5. 34, 12. 33, 11. 33, 16. 31, 19 und ähnliche Fälle, von denen fast auf jedes Capitel einige kommen. Theilweise hierher gehört gewiss auch die Verderbniss so vieler Eigennamen, wiewohl da Manches auf Rechnung der syrischen Abschreiber zu setzen sein wird. 4) Er war an vielen Stellen defect; vgl. II. 36, 3. 35, 21. 35, 10. 34, 13. 33, 19. 32, 17. I. 27. 26, 12—32 und andere grössere oder kleinere Lücken.

B in Bezug auf unseren syrischen Text.

Er ist entstellt durch: 1) Fehler in einzelnen Worten. I. 2, 18. 6, 34. 7, 16. 9, 1. 15, 16. 15, 20. 16, 41 (?) 26, 2. 28, 7. II. 2, 10. 23, 5. 30, 23. 30, 24. 2) Lücken. I. 7, 21. 7, 24. 15, 20. 3) falsche Stellung von Sätzen und Worten. I. 4, 2. 12, 1. 2. 12, 24. II. Cap. 28 mehrfach. 4) Wiederholung von Sätzen und Worten. I. 6, 40. 14, 1. 16, 43. 23, 17 (?) II. 6, 34. 23, 21. 26, 19. 29, 23 (?) 5) Glossen. I. 7, 22. 20, 3. 20, 6. 24, 19. 26, 2. 28, 9. 29, 28. II. 18, 33. 20, 17. 25, 9. 25, 14 (?) 26, 18. 29, 23. 31, 6.

C in Bezug auf das Verfahren des Uebersetzers.

Das Charakteristischste in seiner Thätigkeit ist, dass er consequent nach den Parallelstellen corrigirt und zwar, wie in den meisten Fällen zu constatiren ist, nach dem Targûm zu denselben. Man kann das nicht mehr ausgleichen nennen, was er mit dem Texte vornimmt. Er hält sich in der bei Weitem überwiegenden Anzahl von Fällen direct an den dortigen Text, wie ich meine deshalb, weil ihm die Nebûim für heiligere Schriften galten als die Kethubîm. Ich gebe hier nur aus den ersten Capiteln einige Beispiele. I. 3, 1. 3, 5. 8, 34. 10, 3. 10, 4. 10, 5. 10, 6. 10, 7. 10, 8. 10, 10 u. a. m. Die Stellen sind aus dem Vorhergehenden mit Leichtigkeit zu vermehren. Einige Male hat er auch den hebräischen Text der Parallelstellen übersetzt, ohne die Erläuterung des Targûms anzunehmen. Dies wird klar an I. 10, 12. 17, 6. 17, 12 u. a. Er kürzt auch nach den Parallelstellen z. B. I. 3, 5. 3, 6. 10, 9 u. a.

Seine nicht aus dem babylonischen Targûm geschöpf-

ten Erläuterungen sind 1) der sonst bekannten Hallachah entnommen. I. 15, 24 (und so durchgehends bei המצרות) 15, 20. 16, 41. 23, 5. II. 31, 21. 2) der Haggadah. II. 33, 6.

Seine sonstigen Aenderungen sind a) Zusätze, die zur Verdentlichung beitragen 1) der Construction (Einschieben von Verbis eet.) I. 13, 12. 14, 1. 15, 15. 15, 26. 2) des Sinnes. I. 9, 18. 10, 1. 10, 9. 11, 4. 12, 18. 12, 19. b) haggadische Ausdeutungen I. 4, 10. 5, 1. 5, 2. 5, 12. II. 21, 11 u. a. m. c) Modernisirung von Orts- und Völkernamen. I. 1, 12. 6, 57. 6, 61. 13, 4. 18, 9. 19, 6. II. 8, 2. 14, 9. 20, 2. 20, 10. 35, 20. Dahin auch noch zu rechnen I. 29, 6. d) tendentiöse Aenderungen der Anthropomorphismen die er a) umschreibt: 1) Angesicht. I. 16, 11. 2) Augen. II. 6, 20. 7, 16. 14, 1 u. ö. 3) Ohren. I. 28, 8. 4) Hand. I. 29, 12. II. 6, 4. 19, 6. 5) Fuss. I. 28, 2. 6) Geist Gottes. II. 15, 1. 20. 14. 7) Thron Gottes. II. 9, 8. 8) Sitzen (von Gott). II. 6, 2. 6, 33. 9) Die Aussage irgend einer örtlichen Verbindung mit Gott. I. 22, 17. II. 11, 14. 19, 4. 24, 19. 25, 27. 29, 18. 29, 31. b) -auslässt, I. 16, 10. II. 6, 32.

So hat er vielleicht auch noch tendentiöse Auslassungen, die aber, weil, wie oben gezeigt, sein eigener Text schon defect war und der unsrige schlecht überliefert ist, mit Sicherheit nicht zu constatiren sind. Ich gebe daher hier keine Beispiele; auf Manches was hierher gehören könnte, habe ich im Vorhergehenden vermuthungsweise aufmerksam gemacht. Perles Melett. geht entschieden zu weit, wenn er ihn ganze Capitel auslassen lässt. Sonstige tendentiöse Aenderungen sind noch I. 29, 9. 29, 20. II. 10, 15 und einige andere. Er ändert auch des Sinnes wegen den Text z. B. I. 7, 3. 8, 38.

Zu erwähnen ist noch, dass er die Lücken die sein Text hatte, auszufüllen sucht, so z. B. die grosse Lücke von II. 11, 5 bis 12, 13 durch I. Kön. 12, 25 ff., wo er denn andere Bibelstellen citirt wie ausser der eben genannten Stelle I. 29, 14. 29, 15. II. 13, 12 u. a. oder Eigenes giebt I. 23, 4. 29, 16. II. 14, 10. 15, 6. 15, 7. So wird man wohl

die meisten Stellen aufzufassen haben, in denen er ganz von unserem Texte abweicht.

Nach alledem ist es ganz klar, dass unser Buch ein reines und unverfälschtes jüdisches Targûm ist. Um dies zu beweisen bedarf es keiner einzelnen Stellen, der ganze Charakter des seltsamen Werkes zeigt es deutlich. Es fragt sich nun ob dieses Targûm ein palästinisches oder babylonisches ist. Da uns sonst zu den Hagiographen nur palästinische (resp. jerusalemische) Targûme bekannt sind, so läge es eigentlich am Nächsten, auch unser Buch als ein solches anzusehen. Dagegen aber sprechen doch gewichtige Gründe. Zunächst, dass wir noch ein Targûm zur Chronik besitzen, das durchaus nicht als eine andere jüngere Recension unseres Buches betrachtet werden darf. Denn gesetzt auch, man hätte die Lücken, die unser Buch zeigt, ausfüllen wollen, so wäre unverständlich, warum man auch die Reihe selbständiger Erklärungen, die unser Buch giebt, nicht aufgenommen hätte. Dass man zu Esther zwei palästinische Targûme hat, liegt daran, dass dieses Buch von jeher die Lieblingslectüre der Juden bildete und dass man es am Purimfeste vorlas. Mit der Chronik dagegen hat man sich nie viel beschäftigt. (Dass der Charakter unseres Buches auch sonst einiger der Merkmale palästinischer Targûme wie Ausdeutungen von Namen, Beziehungen auf Lehrhaus u. a. m. entbehrt, darauf ist deshalb weniger Gewicht zu legen, weil wir nur ganz junge Recensionen palästinischer Targûme (8. Jahrh. n. Chr.) kennen.) Das wesentlichste Moment aber, das dagegen spricht, sind seine Citate aus dem officiellen babylonischen Propheten-Targûm. Da es auch zu den Propheten ein jerusalemisches Targûm gab (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden p. 79) so hätte ein palästinischer Uebersetzer sicher dieses citirt und ausgeschrieben. Noch Eines spricht dagegen. Ein Uebersetzer wie der unsrige, der, wie es scheint, sich gern an andere Autoritäten anschloss, hätte auch bei der Uebersetzung von I. Chron. 16 sicher das Targûm zu *ψ*. 105 und *ψ*. 96 benutzt. Seine Erläuterungen sind aber durchgängig andere (was ihm anstössig erscheint, übersetzt

das dortige Targûm anstandslos V. 11 vgl. mit Targ. zu *ψ.* 105. 4 und umgekehrt. V. 8 vergl. mit Targ. zu V. 2. (Er hat *חַסְדִּים* während Targ. z. V. 1 *קֶדֶם יְהוָה*.) Da man nun füglich nicht annehmen kann, es habe eher ein Targûm zur Chronik als eines zu den Psalmen existirt, so bleibt nur übrig, dass unser Uebersetzer jenes Targum nicht kannte. Es würde uns dies also für babylonischen Ursprung sprechen. Doch auch dagegen sprechen zwei Gründe. In den von Juden stark bevölkerten babylon. Städten hätte ein Uebersetzer sicher einen besseren Text sich verschaffen können, als der war, der unserem Uebers. vorlag. Wenn auch damals der Text noch nicht völlig redigirt war, so galt doch bis auf Kleinigkeiten gewiss schon unser Text. Zweitens spricht dagegen die geringe Kenntniss, die unser Uebersetzer augenscheinlich vom Hebräischen hatte, wofür im Vorhergehenden ungemein viele Beispiele zu finden sind. In den babylon. Städten, den Hauptsitzen der jüdischen Gelehrsamkeit, verstand man damals sicherlich mehr Hebräisch. Ich glaube aus diesen Gründen nicht fehl zu gehen, wenn ich einen Juden aus Edessa für den Verfasser der Uebersetzung halte. So erklärt sich der schlechte Text, die mangelhafte Kenntniss des Hebräischen, die Citate aus dem babyl. Targûm und die Annahme der Uebersetzung durch die christlihen Syrer. Das Buch macht auf mich nicht den Eindruck, als wäre es nach einer jüdisch-aramäischen Version übersetzt. Die Syrer würden doch schwerlich eine jüdisch-aram. Uebersetzung in edessenisches Syrisch übertragen haben, wenn sie das hebräische Original haben konnten. Ausserdem ergeben sich die meisten Missverständnisse des Uebersetzers aus dem *Hebräischen* und es würde auffallend sein, wenn demzweiten (syrischen) Uebersetzer kein Missverständniss sollte passirt sein, das auf ein ihm vorliegendes *aramäisches* Original schliessen lassen würde. Auch die Art, wie in unserem Buche Hebraismen vermieden werden, was sonst nicht die Art aramäischer Targûme ist, spricht dafür. Ausserdem finden sich auch wirklich noch einige Worte, die in den sonstigen syr. Uebersetzungen der Bücher des A. T. nicht vor-

kommen, bei den Juden aber recht gebräuchlich waren, so dass man auch daraus schliessen kann, es habe ein Jude das Buch in das Syrische übersetzt. Es ist übrigens durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Uebersetzung ursprünglich für syrische Juden geschrieben sein wird und dass die Syrer sie von diesen übernommen haben. (So ist vermuthlich auch das Targûm zu den Proverbien ursprünglich syrisch geschrieben.) Die Syrer wussten, wie es mit dem Buche steht. Ephräm hat es nicht commentirt; Barhebräus hat keine Scholien dazu, auch findet sich in seiner Grammatik kein Citat daraus. Die Nestorianer und theilweise auch die Jacobiten halten sie nicht für canonisch (vgl. Nöldeke, Gött. gel. Anz. 1868. p. 1826). Daher ist auch das Buch von Interpolationen aus LXX ganz frei.

Unser Buch wird schon von Aphraates citirt. Seine Citate stimmen zwar nicht ganz zu unserem Texte, indessen, da er aus dem Gedächtnisse citirt, so ist darauf kein grosses Gewicht zu legen. (Nöldeke, Literar. Centralbl. 1876. p. 1290.) Jedenfalls kennt er das Buch bereits, und ich denke, man wird seine Entstehungszeit gestrost 100 Jahre früher ansetzen dürfen, als die Zeit des Aphraates, also etwa 250 n. Chr. Denn die Syrer werden doch auch bemüht gewesen sein, sich die Uebersetzungen der heiligen Bücher rasch zu verschaffen. Und da die syrische Uebersetzung der übrigen Bücher schon in den Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. fällt (Nöldeke, alttestamentl. Literatur. p. 264) so wird jenes Datum nicht allzufrüh erscheinen. Hieraus würde sich die weitere interessante Thatsache ergeben, dass das officiële babylonische Targûm, das Geiger im Anfange des vierten Jahrhunderts nach Chr. redigirt werden lässt, schon in der Mitte des dritten, wie die Citate unseres Targûmisten beweisen, im Grossen und Ganzen seine jetzige Gestalt hatte.

Strassburg i. Elsass, November 1877.

Anmerkung.

Es mag mir gestattet sein, noch einige Worte über die arab. Uebersetzung zur Chronik zu sagen. Sie ist im

Ganzen nicht sehr zur Controllirung des syr. Textes zu gebrauchen, da sie an vielen Stellen nach dem hebr. Texte (oder LXX) interpolirt ist; vgl. I. 5. 22. II. 22, 3. 23, 21. Die meisten Varianten des Syr. sind allerdings im Ar. enthalten. Jedenfalls kann aber bei unsicheren Stellen kein Werth auf die ar. Version gelegt werden. Nach der Septuaginta ist deutlich corrigirt. I. 29, 11. Schluss **ومن**

وجهك يا ربّ دقلق الملوك والشعوب LXX *ἀπὸ προσώπου σου ταρασσεται πᾶς βασιλεὺς καὶ ἔθνος* wovon der hebr.

Text nichts hat), ebenso ib. V. 14 **أدما دفعنا لك من مالك** LXX. *ἐκ τῶν σῶν*. Zu bemerken ist noch dass einige Male ganz unmotivirt **بيت لحم** in den Text gekommen ist. I. Chr. 4. 10. I. 13. 5. Im Anfange der Chronik giebt er nach Art der jüd. Targûme moderne Namen für die hebräischen, von denen einige mit denen, die in dem Targûm Jerus. zur Gen. gebraucht werden, übereinstimmen. Genauer habe ich diese Uebersetzung nicht untersucht.

Nachtrag zu Art. „Das angebliche Epitaph des Linus“

von

Lic. **Victor Schultze** in Leipzig.

Zu dem Heft 3 S. 486—491 mitgetheilten Aufsätze über das angebliche Epitaph des Linus sei nachträglich bemerkt, dass auch F. X. Kraus in der neuen Auflage der „Roma sotterranea“ (Freiburg 1879), die mir damals noch nicht vorlag, die Beziehung auf Linus jetzt „für zu wenig begründet“ erklärt (S. 532). Und doch ist S. 69 Anm. 2 der Vorwurf stehen geblieben: „Lipsius . . . hat jenen Fund gar nicht in Erwägung gezogen“! — Eine Bestätigung meines Urtheils über Torrigio freue ich mich inzwischen bei de Rossi selbst, in den i. J. 1861 erschienenen „Inscriptiones christianae“ an mehreren Stellen gefunden zu haben z. B. n. 927 S. 411: „Turrigius negligentissimus“; S. 482: „Turrigiana editio pessima“ vgl. n. 948 S. 425; S. 440; n. 285 S. 132 u. sonst.

GTU Library



3 2400 00294 9331

